CONSCIOUSNESS:
FROM SELF TO A SENSE OF SELF

# 意识：从自我到自我感

◎ 李恒威 著



# CONSCIOUSNESS: FROM SELF TO A SENSE OF SELF

意识是一个明确的现象，也是一个复杂的议题，它是最困惑人类智力的现象之一。当代“意识研究”涉及了三个基本层次的问题：即意识的现象学问题、意识的实证科学问题和意识的形而上学问题。

基于哲学、心理学、神经病理学、脑科学、理论生物学和东方“心学”传统的资源，本文提出：（1）意识的本性在于觉知及其自觉知，觉知与所觉知的内容是可以分离的，觉知是加之于心智之上的一个独特的能力，而“光”是理解这个能力的一个恰当和强有力的隐喻。（2）理解生命本性是充分理解意识的基础；因为正是觉知能力的发展，生命自我才赢得了自我感；自我感和觉知在某种意义上是等值的概念。（3）为应对心-身关系或意识的“难问题”（Hard Problem），我们重构了“两面一元论”的自然观；这个自然观的核心思想是任何事物即使是最原始的事物都有外在性和内在性这两个面向、作为客体和主体的两重性以及某种意义上的第三人称和第一人人称两个视角，而在演化-发展上这两个面向始终是相应的（corresponding）。


ISBN 978-7-308-09033-9

9 787308 090339

定价：28.00元

# CONSCIOUSNESS:
# FROM SELE TO A SENSE OF SELF

# 意识：
# 从自我到自我感

◎ 李恒威 著



**图书在版编目（CIP）数据**

意识：从自我到自我感／李恒威著．—杭州：浙江大学出版社，2011.6
ISBN 978-7-308-09033-9

Ⅰ．①意…　Ⅱ．①李…　Ⅲ．意识—研究　Ⅳ．①B842.7

中国版本图书馆 CIP 数据核字（2011）第 172446 号

**意识：从自我到自我感**

李恒威　著

**责任编辑**　田　华
**封面设计**　刘依群
**出版发行**　浙江大学出版社
（杭州市天目山路 148 号　邮政编码 310007）
（网址：http://www.zjupress.com）
**排　　版**　杭州中大图文设计有限公司
**印　　刷**　富阳市育才印刷有限公司
**开　　本**　710mm×1000mm　1/16
**印　　张**　10.75
**字　　数**　200 千
**版 印 次**　2011 年 6 月第 1 版　2011 年 6 月第 1 次印刷
**书　　号**　ISBN 978-7-308-09033-9
**定　　价**　28.00 元

国家社会科学基金项目(项目编号：09BZX023 )研究成果

浙江大学语言与认知研究国家创新基地资助出版

# 前言　心智：哲学和科学*

认知科学的核心是研究心智的本性。[①] 20 世纪 70 年代末作为建制的认知科学形成了，但它一直以来都不是一门经典意义上的统一的学科，而是一个多学科的、松散的"联盟"；其联盟成员因传统、方法或关注的问题域、角度和层次的不同而分属由哲学、心理学、神经科学、语言学、人工智能、人类学和教育学等学科构成的多边形中（见图）。

**富有挑战的现象**

迄今，在当代认知科学中大致出现过三个基本的研究范式：认知主义、联结主义和具身动力论（embodied dynamicism）。每个范式各有其偏好的理论隐喻。认知主义认为心智类似于计算机或者就是计算机；联结主义认为心智的工作方式是人工神经网络；具身动力论则把心智看作是一个一个嵌在特定的自然一社会环境中的具身动力的演化一发展的生物系统。这些范式都有各自的拥趸者、感兴趣的问题、研究方法和应用领域。这三个范式在当前是并存的，它们既独立也混合，即竞争也互惠。范式的演变和竞争反映了当代认知科学所面临的挑战和研究重心的变迁。

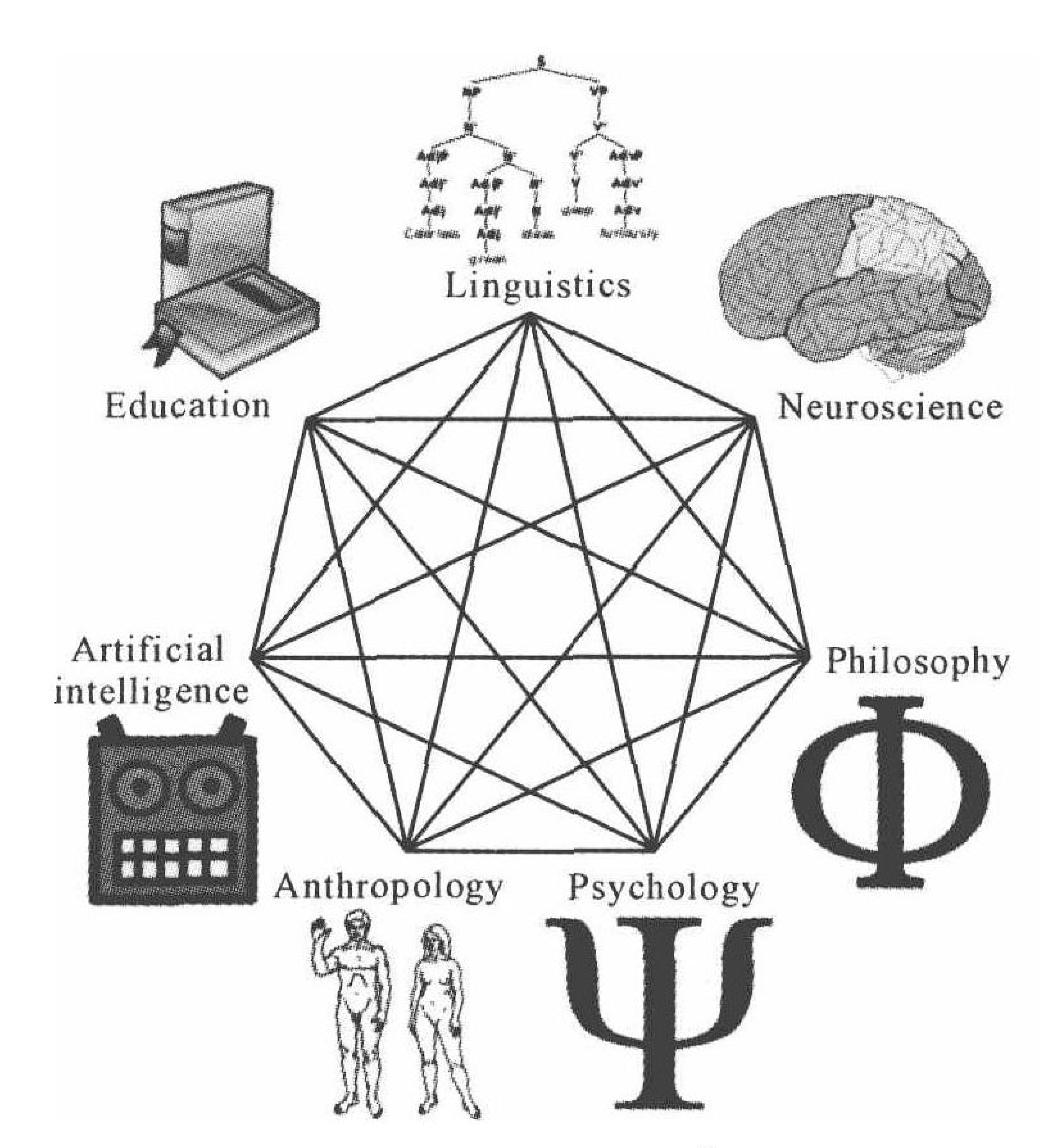
随着对心智现象的复杂性认识的加深，早期居于主流地位的认知主义的乐观消失了。撒加德（P. Thagard）指出，这种计算机隐喻的心智观遭遇了心智现象的多方面带来的挑战：

- 情绪挑战：越来越多的证据表明，情绪并不是令人类荣耀的理性能力的对立面。理性并非完全地独立于情绪，相反，情绪和感受在人类思维和决策中扮演着重要的角色，因为情绪和感受指示着理性的理智活动的动机、方向和价值。

---

* 本文最初以《认知科学哲学》发表在《2010 年中国哲学年鉴》，第 136－138 页。这里作了一些修改，以为前言。

① 或许认知科学的一个更恰当的名称应该是心智科学（mind science）。




认知科学多边形[①]

• 意识挑战:意识是生物心智的演化—发展上的"皇冠"。然而意识体验因其主观感受的特异性而长期成为科学研究的禁忌。这个状况在 20 世纪后 80 年开始出现了急剧的转变,这种转变甚至被描述为"意识的激增"(consciousness boom)。

• 世界挑战:物理环境并不是知觉刺激的单纯供应者,正如梅洛-庞蒂(M. Merleau-Ponty)所言"世界不是我掌握其规律的对象,世界是我的一切思考和一切清晰知觉的自然环境和场地";认知的分析单元仅仅是认知行动者(cognitive agent)还是一个将环境也包含在内的更大的认知系统?心智与环境分界在何处?这些问题开始在认知系统、分布式认知(distributed cognition)、延展认知、延展心智(extended mind)等主题下得到新的讨论和研究。

• 身体挑战:人是一个生物机体,心智本质是具身的(embodied);机体和具身性是当代认知科学理解心智本性的基础。埃德尔曼认为,说心智是具身的是不够的,重要的是要清楚心智是如何具身的。

• 动力系统挑战:心智是一个具身动力系统的涌现特性和功能,而不是一个基于符号的计算过程。认知的动力系统观要求的是一个范式的转变。

• 量子力学挑战:人类的思维可能并不是标准意义上的计算,生命和脑以不同的方式运作,或许是作为量子计算机。尽管以量子机制来解释意识并不是普遍的观点,但它引进了新的观念和解释进路。

---

① http://en. wikipedia. orgwikiCognitive_science

这些挑战反映出心智现象的多样性和复杂性:它不仅涉及心智现象的构成、状态、过程、功能、层次、发展,还涉及其心智的**存在方式**。

**研究的问题域**

基于不同范式的不同学科不但因其特定的研究方法,而且也因其关注该复杂性现象的不同方面而提出了各自的研究主题。我们可以大致(当然含有极大的局限性)列出一些被广泛关注的问题域,它们或者是哲学的,或者是科学的,或者混合的:

• 心与世界:心是自然之镜吗? 人是如何知觉世界的? 知觉是对世界的摹写还是一种主客体相互作用的建构? 除了心与世界之间的认识论问题外,还有一个关于心智的社会性和系统性的问题,将认知行动者置于世界之中的认知系统观是当前一个强有力的趋势。

• 心与身:理解心一身关系是形而上学的一个基本任务。这种关系或心的存在方式是二元论、物理主义、功能主义、副现象论还是泛心论? 心一身关系问题在"意识研究"(consciousness studies)[①]中被称为"难问题"(Hard Problem)。

• 心与心:他心知问题构成了社会认知、社会交往和人的社会性的基础。我心是如何感知、理解、知道他心乃至与他心同理的(empathy)? 人的社会性存在最初的生物脑基础吗? 社会认知是如何通过生物脑和后天的社会经验而不断形成和发展的?

• 心与生命:生命与心智是两个彼此独立的范畴吗? 它们之间存在连续性吗? 意向性、意义和感受是如何在生命中起源和发展的?

• 意识:"意识研究"在过去20年出现了一个近乎井喷式的发展。科学能彻底地理解和解释意识现象的独特性吗? 意识的"难问题"该作何解? 或者它本身是成立的吗? 作为人类主体性之本质的自我感(a sense of self, ownership, agency, mineness)是如何在生命世界中出现的? 意识在何种意义上是自觉知(self-awareness)的? 体验必须包含反思成分吗? 自我还是无我(no-self)? 自由意志还是决定论? 动物的意识状况是怎样的?

• 心智发展:心智能力的天性成分与后天的教养成分是如何相互作用推动认知发展的? 其实现的神经机理是什么?

• 语言与思维:语言是心智的窗口,在语言生成和理解背后存在复杂的认知活动,这被认知语言学家福科尼尔(G. Fauconnier)称为语言的后台认知(back-stage cognition)和语言的认知复杂性(cognitive complexity)。为什么隐喻的思维形式在人类的语言中如此普遍? 语言是如何影响思维的? 语言与体验的关

---

① "意识研究"(consciousness studies)用以指称多学科的意识研究的状况。(参见 Velmans, M. & Schneider, S. 2007. *The Blackwell Companion to Consciousness*. Blackwell Publishing, p. 1)

系,为什么禅宗说"言语道断",能给出神经科学的解释吗?

• 脑工作原理:脑乃心识之官,那么脑是如何完成不同的心智功能(感知、学习、记忆、情绪、注意、思维、语言等)并把它们统一在一起的?脑存在一个一般性的工作原理吗?脑是如何演化和发育的?

• 认知与文化和社会:文化和社会是如何影响认知的?文化认知的共性和差异性如何?认知科学将如何影响和塑造社会?

**心智研究的跨学科和跨传统**

心智现象的复杂性在认知科学成立之初就体现于认知科学的多学科的天然联盟中。心智的复杂性本质上反映了人的复杂性,心智现象的研究本质上是关于德日进(Pierre Teilhard de Chardin)所说的"人的现象"的研究。人本主义心理学家罗洛·梅(Rollo May)在谈到"人的科学"特征时,提到其研究应有的态度:(1)人是一个复杂多义的现象,对人的研究不能单纯依靠一门人文科学,更不能完全依靠自然科学来完成,它必须是多学科和跨学科的,但它也不是所有这些学科的拼凑,而应该建立起关于人及其存在的整体理解;(2)人的科学不应仅仅局限于第三人称的实验、数量化和测量方法,而应把内省、现象学反思等第一人称的描述方法看作适宜的,乃至首要的方法;(3)人的科学不应仅停滞于了解人的构成、结构、功能和机制,同时要关注人的存在感、价值和意义。

尽管认知科学的"联盟"看起来是松散的,甚至非常异质,也许正因此,它们之间的对话交流才更活跃和彼此富有借鉴和启迪。对此,达马西奥(A. Damasio)恰当地评价道:"心智、行为和脑的这种三角关系已经显而易见有一个半世纪了。这种三角关系促进了一种最恰当的发展:传统的哲学界和心理学界逐渐与生物学界的力量结合起来,并且形成了一种奇特的、但颇具生机活力的联盟。例如,借助于目前以认知神经科学之名为人所知的科学进路的松散联盟,人们对于视觉、记忆和语言的理解获得了新的进步。我们完全有理由期待,这种联盟也会有助于我们理解意识。"

心智研究的复杂性除其跨学科的特点外,它还表现为跨传统。当前不但存在认知科学与西方的现象学和分析哲学传统的深入对话,而且存在着认知科学、现象学、精神分析、超个人心理学等与东方"心学"传统(印度传统、佛教传统和道家传统)的广泛对话;而这种对话在意识研究中又尤为突出地表现为与佛教传统的对话,其涉及的议题包括心智的构成和结构、体验的境界、自我、禅修的心理生理效应、禅定方法的独特性、禅定和开悟状态的神经机理等。其代表性的研究如奥斯汀(J. M. Austin)的《禅与脑》、瓦雷拉(F. Varela)等人的《具身心智:认知科学与人类经验》、卡巴金(J. Kabat-Zinn)所开创的正念减压疗法(Mindfulness-based Stress Reduction, MBSR)等。

# 目　录

# 1 导 论

没有有意识的、富有创造性的现代人的文化进化所带来的一线光明、一点意义，地球将陷于无尽的黑暗里。

——埃克尔斯(J. Eccles)

对意识的理解不可避免地是反身性的(reflexive)。

——威尔曼斯(M. Velmans)

意识是一个明确的现象，也是一个复杂的议题。很长时间以来，意识被科学界视为一个“禁地”，一个巨大的、令科学尴尬的异常现象。即使在“认知革命”发生之后很长一段时间，认知科学主流紧盯的一般范畴是认知和心智，而不是意识。广泛的研究表明，生命的最初智能(intelligence)是无意识的，譬如皮亚杰(J. Piaget)所描述的感觉—运动(sensor-motor)智能，这不仅是大多数生物智能的主要形式，而且也是人类更高级智能的基础，并贯穿在人类生活的方方面面；此外，单从智能的功能方面看，没有意识，人工智能的装置也能完成种类繁多的逻辑和计算任务。然而，科学界也渐渐认识到，要想真实而全面地理解人类(甚至动物)的心智和认知，那么不谈论意识是不可能的。

大致说来，意识现象被科学所关注在威廉·詹姆士(W. James，1842—1910)的时代就开始了，而且出现了一个不小的高潮。这被称为意识研究的第一个黄金时期。不过，意识被科学界广泛地接纳为一个明确的研究对象却是20世纪80年代以后的事情，特别是从20世纪90年代开始，意识研究呈现出一个蓬勃甚至是爆炸性的发展态势，以至于有人将此称为意识研究的第二个黄金时期。

## 1.1 不可思议的意识

“相比于世界的其他部分,我们对意识更亲熟。”①意识显示在每个正常人的体验生活中,它是高级的情感和理智活动的前提,因此,它也是任何理智的怀疑活动的前提——**我无法有意识地怀疑我是有意识的。**然而对每个有意识的人而言,这个不可置疑的意识本身似乎是我们意识到世界中最不可思议的事情了!

不难(**有意识地**)想象,如果没有意识或丧失意识,那么所有归属于人的一切创造发明:社会组织、文化、仪式、法律、伦理、文学、艺术、科学和技术;一切纷杂的生命品质:快乐、悲伤、兴奋、抑郁、冷漠、仇恨、悲悯——都将无从发展,或荡然无存。想想一个处于非有意识的状态(如昏厥、植物人、无梦睡眠、梦游)中的人的生活:在他的“心智空间”中,没有什么被体验到(experienced),也没有什么可述说的,那里一片“黑暗”。在如此黑暗的心智空间,当然无从提出理智上的“意识问题”。意识的神奇之处就在于此:“正因为有意识,才使我们能够、甚至不可避免地要对意识提出疑问,还有什么比认识到这一点更让人迷乱的呢?”②

> 我们有意识的生活正是我们畅游其中的海洋。所以并不奇怪:意识很难理解。我们有意识地体验到许多不同的事情,而且我们思考我们体验到的这些事情。但体验和思考**意识本身**却并非易事。鉴于此,哲学和科学通常把意识等同于某个比它本身小的“东西”,例如将它等同于我们能够观察到的某种“东西”,诸如大脑的一个状态,或等同于我们所体验的某个方面,诸如“思想”或“语言”。③

## 1.2 研究层次

经历了 20 世纪 90 年代以来的那段辉煌发展,意识在当代的认知科学中已

---

① Chalmers, D. J. 1996. *The Conscious Mind: In Search of a Fundamental Theory*. New York: Oxford University Press, p. 3.

② Damasio, A. 1999. *The Feeling of What Happens: Body and Emotion in the Making of Consciousness*. New York: Harcourt Brace, p. 3.

Damasio, A. 2010. *Self Comes to Mind: Constructing the Conscious Brain*. New York: Pantheon Books.

③ Velmans, M. 2009. *Understanding Consciousness*. 2nd edition. New York: Routledge, p. 3.

然成为一个枝繁叶茂的研究领域。它既牵涉不同的学科(如哲学、心理学、脑科学),也涉及非近代科学意义上的其他传统(如神秘主义、东方的“心学”传统,特别是佛教的不同派别)。作为哲学、科学和其他传统共同关注的主题,当前“意识研究”涉及了三个基本层次的问题:

**L1—意识的现象学问题**:即回答“意识是什么”的问题,它要求**在意识体验上**对意识作出恰当、充分的刻画和分析。

人们对一个现象的最初认识和描述总是从其(**有意识状态下的**)体验开始的,对意识体验和意识状态的刻画和分析是理解和认识意识现象的起点。① 只是在认识意识现象时,存在一个认识论的独特性,即对意识现象的描述必须借助有意识状态下的意识体验本身来完成:它是一个处在第一人称(first-person)的第三人称(third-person)。“与物理学——它假定了意识和知觉,并对它的领域采取一种上帝之眼的观点——不同,意识研究必须认可这个第一人称的或主体性的视角。”②这个认识论的循环对理解意识的本性是极为重要的,也正是这一点成为理解意识的一个内在困难。③ 尽管存在这个认识论上的循环,对意识现象的分析和描述仍然存在多种可能性。在哲学、佛教传统和科学中,我们可以发现一些不同的刻画和分析意识现象的独特方法(见表 1.1)。

**表 1.1 对意识现象的刻画和分析**

| 传统 | | 方法 |
|---|---|---|
| 哲学 | 分析哲学 | 内省、语言、逻辑和概念分析 |
| | 现象学 | 内省、现象学还原 |
| 佛教传统 | | 内省、禅定(meditation)(止与观) |
| 科学 | 神经病理学 | 对意识异常的观察④ |

**L2—意识的实证科学问题**:在生物演化中,意识是如何出现的? 意识的神

① “关于任何现象之本性的理论都有必要从它们所需解释现象是什么的精确描述开始。”(Velmans, M. 2009. *Understanding Consciousness*. 2nd edition. New York: Routledge, p. 291)

② Edelman, G. M. 2004. *Wider Than the Sky: The Phenomenal Gift of Consciousness*. New Haven: Yale University Press, p. 140.

③ “理解意识要求我们从理解我们意识到的事物转向理解我们作为有意识的观察者的角色,然后转向意识本身——这是一个自我反思的行动,它要求一个出行和返回。如果返回的地方是陌生的,那么它可能是一个错误的地方。”(Velmans, M. 2009. *Understanding Consciousness 2nd edition*. New York: Routledge. p. xi)

④ “神经疾病为我提供了一条独一无二的研究人类大脑和心智这个坚固堡垒的通道。”(A. Damasio, *Looking for Spinoza: Joy, Sorrow, and the Feeling Brain*. Orlando, Florida Harcourt, 2003, p. 5)

经关联物(neural correlates of consciousness,NCC)是什么? 或者更一般地来说,意识的实证科学研究就在于确定意识现象"背后"神经的、概念的甚至是量子力学的机制或模型。

意识是一个演化生物现象——这是当代意识科学研究的一个普遍立场。因此,从生物演化一发展的角度透视意识,如动物意识、婴幼儿意识、病理的意识,以及探讨意识现象"背后"的神经关联物和机制构成了当代意识科学研究的基本内容。

**L3—意识的形而上学问题:**确定存在的范畴以及各范畴之间的关系是形而上学研究的核心,因此意识的形而上学旨在研究和确定意识现象所归属的范畴与其他现象所归属的范畴之间具有何种关系,确定意识的存在论地位和存在方式,以及如何将意识放在一个统一的自然观中进行理解和解释。

面对意识这个复杂的议题,上述任何单一孤立层面的研究都不足以完成对意识的全面认识,而且在当代情境中这种纯粹单一和孤立层面的研究也是不存在。在实际的"意识研究"中,以上三个层次总是相互渗透、相互制约、相互促进的。跨层面、层面互惠(reciprocity)和层面交融是当代意识研究的基本局面和实际情形。

## 1.3 意识观

在当代"意识研究"中,意识呈现为一个复杂的研究议题。来自不同领域的研究者依自己的学术背景、气质、角度和方法提出了不尽相同的观点和进路(approaches)。在此,我们亦概要地陈述本书关于意识的基本观点。

**(1) 意识是一个演化一发展上的生物现象。**意识是一个出现在特定演化一发展阶段的生命机体中的现象,这个观念是当代意识科学研究的形而上学的支柱。其主要思想是:意识出现在生命机体中,它与作为生物、化学和生理的机体(特别是脑)的精巧运作是相关的①;在意识现象与生命现象之间存在连续性,对意识本性的透视需要一个演化一发展的视角。意识在生物演化一发展的进程中是一个后来者,在意识出现之前,生物演化一发展中存在一个无意识的生命活动阶段。因此,演化一发展的视角为认识意识提供了一个对比的方法论原

---

① "在一个脑成像、全身麻醉和神经外科都正变成家常便饭的时代里,我们认识到意识体验的世界完全取决于脑的精巧工作。我们认识到切除一小部分脑或在脑的某些部分稍稍破坏化学平衡就会使意识和它的一切辉煌荡然无存。事实上,每当我们脑中的活动模式发生改变并陷入无梦的睡眠时,我们便丧失了意识生活。"(埃德尔曼、托诺尼:《意识的宇宙:物质如何转变为精神》,上海科学技术出版社 2003 年版,第 2 页)

则，即在与无意识的对比中来理解意识的本性。

**（2）意识的本性和结构。**人们通常将意识与意向性（intentionality）、第一人称视角性、个体性、私人性紧密联系在一起。诚然，意识的本性与这些特性紧密相连，但是它们却不是意识现象所特有的，因为它们也存在于一般的、非意识的生命和心智领域。要理解意识的本性，一个最简洁的方式就是将其置于与无意识状态的对比中。简单地说，与无意识生命主体的无知无觉相比，意识的本性就是觉知（awareness）。

当我们描述有意识的体验时，一般的表达方式是：**"我"—觉知—(X)**。这个结构包含三个成分："我"（即自我）、觉知和客体意象（image of object），即（X）。关于觉知，我们还有一个要问的问题是：在一个有意识的体验中，当一个客体意象因觉知而呈现给"我"时，觉知本身是如何在这个体验中呈现的？答案是：觉知是自觉知（self-awareness）的，即觉知是反身性的（reflexive）。这样，上述的意识结构的一个完整表达见图1.1。对意识现象的认识存在一个认识论上的循环，这个循环在意识的本性中则表现为觉知的自觉知。

自 觉 知
"我" — 觉知 — (X)

图 1.1 意识结构

就意识体验的觉知及其自觉知而言，"光"或"光亮空间"是理解意识的一个强有力的隐喻。

**（3）意识的形而上学。**意识体验的觉知及自觉知特性使得意识现象呈现出与物质现象、生命现象和一般心智现象迥然不同的特性。为了在一个统一的世界观中解释这个具有如此特异性的意识现象，我们重新表述了一个形而上学的立场，即"两面一元论"或"一体两面论"（Dual Aspect Monism）的自然观。这个形而上学力图在与"意识是一个演化－发展的生物现象"这一基本立场融贯的基础上给出一个关于心－身问题①的说明。

## 1.4 思路和架构

本书的主要内容是对上述意识观进行初步的论证。全书分五章。

第 1 章，导论。我们在导论中阐述了关于意识的研究层次和基本观点，并概述了本书的研究思路和架构。

第 2 章，意识的现象本性和结构。在这一章，我们论证了意识的本性是觉知及其自觉知。如何体会和理解"觉知"呢？我们认为，存在一个对比和一个隐

① 心－身问题在当代"意识研究"中的最典型的表述版本就是"难问题"（Hard Problem）和"解释的鸿沟"（Explanatory Gap）。

喻:(1)通过有意识状态与无意识状态的对比;(2)通过“光”或“光亮空间”隐喻。

觉知独立于所觉知的内容,但如果没有意识,那么发生在生命机体“剧场”中的两个“主角”——客体意象和主体身体状态的意象——就不可能被该生命机体所知晓和被感受到;一个无意识的生命机体也会**经历**变化的身体状态感受,但这种**经历**却不会成为**体验**,因此,无意识的生命机体不会有自我感。当觉知使得生命机体“剧场”的两个“主角”处于光亮之中时,意识结构也因此变得明显,其形式为:“我”—觉知—(X)。

第3章,生命自我。当代理论生物学中的自创生(Autopoiesis)和(M, R)系统理论的研究表明,生命机体(living organization)的组织和过程是一个操作闭环(operational closure)。这个操作闭环的持续蕴涵了一种组织不变性,它恰当地解释了自我的最基本的特性,即一种全局的、分布的、变异的同一性。通过对生命机体的组织和过程的分析,我们可以看到生命本身已经蕴涵了初始的认知和心智,因为操作闭环的维持要求生命机体具有一种选择的开放性,而这种选择的开放性既暗含了分类(categorization)和同化(assimilation)能力[①],也暗含了作为主体最基本含义的第一人称视角的意义生成(sense-making)[②]。

第4章,感受和自我感。在这一章,我们以达马西奥的工作为蓝本,论述了意识如何赋予生命自我以自我感的。达马西奥将意识视为生命应对客体刺激而进行自身调节的一个独特形式。达马西奥关于意识机制解释的简洁和深刻之处在于,从神经生物学的角度看,意识的出现在于对融合了客体映射和因客体映射而改变的身体映射的再映射,即一个时间进程中的二阶映射。达马西奥提出,感受是一种对改变的身体状态的知觉。

第5章,意识的形而上学。为了处理“意识研究”的“难问题”,我们在这一章重述了“两面一元论”的自然观。这个形而上学的基本构想包括:(1)宇宙的本体是一元的;(2)任何事物,即使是最原始的事物(像夸克、原子、基本粒子等),都有外在性(exterior, without)和内在性(interior, within)这两个面向(dimension),具有第三人称和第一人称两个视角,作为客体和主体的两重性[③];(3)内在性与外在性在演化—发展进程中是**相应的**(corresponding):即有什么样的第三人称的外在性的复杂物质系统,就有相应的第一人称的内在性的经历

---

① 我们认为分类和同化是最基本的认知能力。

② 参见本书的附录“意向性的起源:同一性、自创生和意义”。

③ 从怀特海的形而上学来看,任何现实实体(actual entity)都有上述的两个面向、两个视角和两重性。这里我们所说的主体并非单指生命水平上的主体,而是怀特海所说的“摄受”意义上的主体,即摄受主体(prehending subject)。这个思想集中表现在他的“摄受”理论(theory of prehension)中。(参见Whitehead, A. N. 1978. *Process and Reality*. edited by D. R. Griffin and D. W. Sherburne, corrected edition. New York: The Free Press)

(undergoing,living through)或摄受,反之亦然;(4)意识是演化一发展的特定水平上的事物的内在性的表现形式,在此水平上事物**相应的**外在性的形式表现为特定复杂性的身一脑系统;(5)内在性的**人类**意识形式不仅使人类有机体有了觉知及其自觉知的第一人称的体验(experiential)视角,而且发展了反思意识的第三人称的知识视角;(6)内在性与外在性之间既不存在相互作用、因果效应,也不存在平行关系或还原关系,而是一元两面的相应性(correspondence,correlation);(7)为什么怀特海所说的现实实体(actual entity)具有一元两面的相应性呢?我们是在"为什么存在某物而不是一无所有"(why there is something rather than nothing)意义上来回应这个问题,即这种相应性的存在是"法尔自然"[①]的。

---

① "如如义,极深广,盖法尔本然,非思议所及故。法尔犹言自然。自然者,无所待而然。本者,本来。然者,如此。本来如此,无可诘问所由。"(熊十力:《十力语要》,上海书店出版社 2007 年版,第 254 页)

"法尔犹言自然,儒者言天,亦自然义。自然者,无所待而然,物皆有待而生,如种子待水土、空气、人工、岁时始生芽及茎等。今言万有本体,则无所待而然。然者,如此义。他自己是如此的,没有谁使之如此的,不可更诘其所由然的,故无可名称而强名之曰自然,或法尔道理。"(熊十力:《十力语要》,上海书店出版社 2007 年版,第 274 页)

"如字本形容词,盖至极之理非思想所可及,默然不起分别,他是那模样,就还他那模样,此如义也。……又法性不可诘其所有来,佛氏所谓'法尔道理',老云'自然',庄生云'恶乎然,然于然',此皆如义。"(熊十力:《新唯识论》,上海书店出版社 2008 年版,第 308 页)

我无法向你解释怎么或为什么,它是一个事实。就像科学家说 $H_2O$ 是水一样……两份氢,一份氧——两个氢原子,一个氧原子——它们的化合物就是水。你不能问为什么。为什么不是三份氢、一份氧呢?为什么不是四份氧、一份氢呢?为什么是 $H_2O$,而不是其他方式呢?科学家会耸耸肩,他会说:我们不知道。它就是这样。(奥修:《天下大道》,陕西师范大学出版社 2007 年版,第 126 页)

# 2 意识的现象本性与结构

我们的生活是受未知的、无意识的，以及有时是无法控制的力量所驱使。

——弗洛伊德(S. Freud)

你从来不是意识的内容物，你是意识。

觉知从来不会进入未来，觉知一直都是“此地此时”(here-now)。

——奥修(Osho)

## 2.1 若干意识概念

一个完善的意识理论是建立在恰当描述意识现象的概念之上的。“关于任何现象本性的理论都有必要从它们所需解释的现象是什么的精确描述开始。一个意识理论需要解释为什么有些状态是有意识的，而其他状态是没有意识的。”①

> 我们会……审查支持和反对意识是一种实体、属性、状态或大脑功能的论证。目前，我们需要说明的唯一一点是：这些意识的定义更多的是从关于其本性的某个**理论**开始的，而不是从**意识本身的现象学**开始的。这就好比是把马车置于马之前。我们将从相反的方向进行，从现象学开始，然后……逐渐走向一个全局理论。②

在当代有关意识的哲学、心理学和神经科学的讨论中，有许多术语被用来描述和说明意识现象。

**造物意识**(creature consciousness)：当我们说人、大部分动物是有意识的时候，我们谈到的就是“造物意识”。它是一个描述作为整体的有机体的心智属性

---

① Velmans, M. 2009. *Understanding Consciousness*. 2nd edition. New York: Routledge, p. 292.

② Velmans, M. 2009. *Understanding Consciousness*. 2nd edition. New York: Routledge, p. 7.

的术语。

**状态意识**(state consciousness):它用来描述一个人可能处于的心智状态的整体情形,如清醒、睡眠、做梦、催眠、梦游、植物人等。例如心智状态的整体情形可划分为图 2.1[①] 的图示。

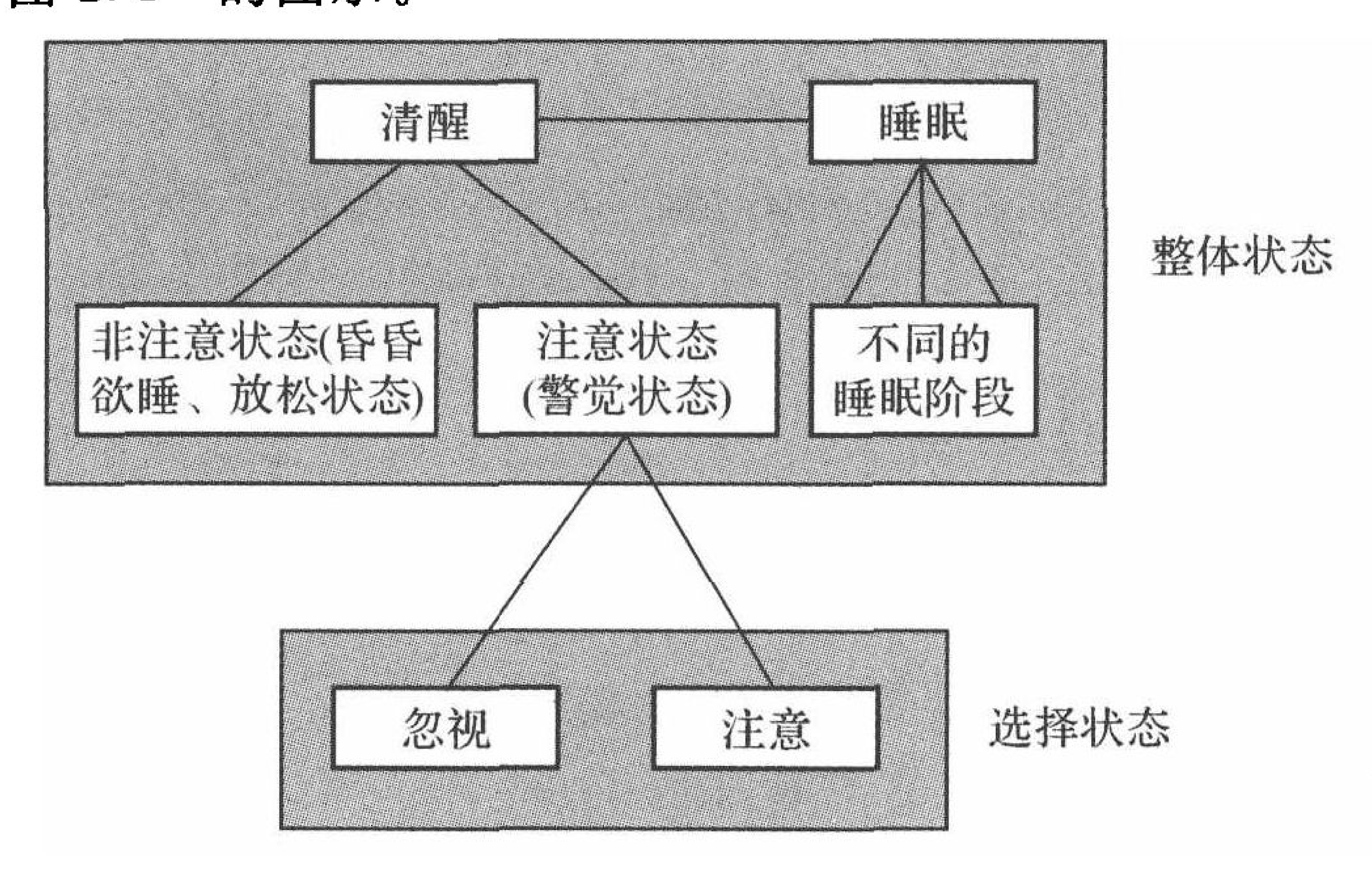



图 2.1 心智状态

**及物意识**(transitive consciousness)与**不及物意识**(intransitive consciousness):即对象指向的意识(意识到),与非对象指向的有意识状态。一方面,通常意识总是意识到(X);另一方面,不论我们意识到什么,我们总是处于有意识的状态,而不是无意识状态。

**反思意识**(reflective consciousness)或内省意识(introspective consciousness):往往被认为是一种对一个一阶的(first-order)意识状态的元一觉知(meta-awareness)或二阶觉知(second-order awareness)。瑞沃索(Antti Revonsuo)用如下的过程图示(图 2.2[②])展示出反思意识的特点。瑞沃索认为,"反思意识是指这样一种状态,在此状态中主体不仅体验某事物,而且他还能将该体验当作进一步思想的对象……自觉知(self-awareness),自主控制和计划需要反思意识"。

**现象意识**(phenomenal consciousness):简单地说,就是意识体验的主观品质(subjective quality)。用内格尔(T. Nagel)的术语就是"一个处于如此这般状态的主体所像是的东西"(what it is like to be in such a state)。在当代"意识研究"中,存在多个与"现象意识"同质的概念,如感受质(qualia)、现象属性(phenomenal property)、体验的主观特征等。哲学家施图本贝格(Leopold

---

① 加扎尼加等:《认知神经科学》,周晓林、高定国等译,中国轻工业出版社 2011 年版,第 429 页。

② Revonsuo, A. 2010. *Consciousness: The Science of Subjectivity*. Hove and New York: Psychology Press, p. 81.

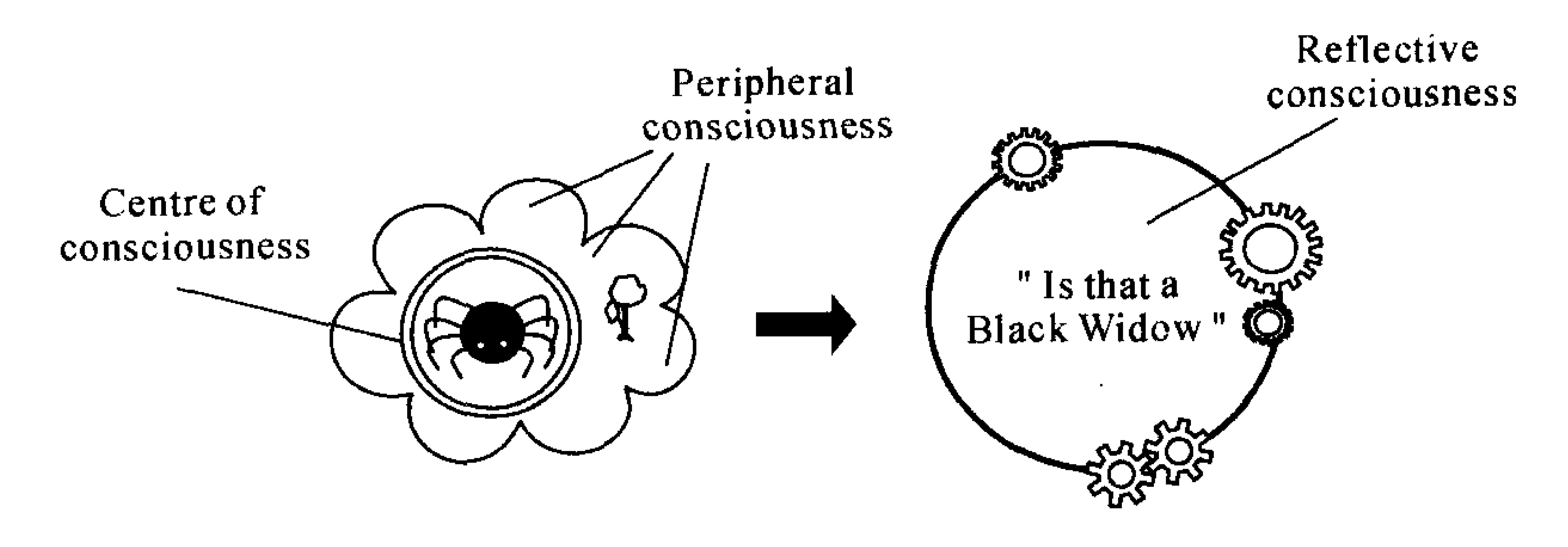



图 2.2 反思意识

Stubenberg)这样描述现象意识:

> 在我们清醒和睡梦生活的每一时刻,我们沉浸在色彩、声音、气味、痒、疼痛等等[体验品质]的海洋中。我们在生活中经历了这类品质的无尽冲击。在每一时刻,我们都要面对大量的这类品质。对我而言,再没有比这更显而易见的,再没有比这更神秘的了。[①]

**前反思的自意识**(pre-reflective self-consciousness):即意识体验的自呈现(self-presenting)或自给予(self-given),这种体验当下(experiential present)的自指性的(self-referential)觉知并不要求积极的反思或内省。[②] 前反思的自意识,是现象学关于意识现象本性的一个基本观点,而这也是本书以自己论证方式所要阐述的一个基本观点。

这些概念在有助于我们描述和认识意识现象的同时,也带来了一些混淆。例如,瑞沃索就是在反思水平上来理解自觉知的,而现象学的前反思的自意识概念则将自觉知放在前反思的水平上。本书的分析表明,我们支持现象学的自觉知含义。

> 处在意识中心(或处在注意的探照灯中)的内容迅速地进入高级认知加工,在此,该内容被思考、被命名、被评估、被言语报告或被作用。反思意识的运作要借助概念和语言,在沉默的内部言语中形成对我们体验的思考。在这个例子中,反思的思考试图评价、命名和分类这个被有意识地知

---

① Stubenberg, L. 1998. *Consciousness And Qualia*. Amsterdam: John Benjamins, p. 18.

② Thompson, E., Lutz A. & Cosmelli D. 2005. Neurophenomenology: An Introduction for Neurophilosophers. in: Andy Brook and Kathleen Akins (eds.), *Cognition and the Brain: The Philosophy and Neuroscience Movement*. New York and Cambridge: Cambridge University Press.

觉到的生物，并弄明白它有多危险。①

## 2.2 对比认识论原则

通常，人们对某一事物的独特性的认识是在与其他事物的对比中被把握的。第一种是，处于相对立的事物或状态，犹如老子所言："天下皆知美之为美，斯恶矣；皆知善之为善，斯不善矣。故有无相生，难易相成，长短相形，高下相倾，音声相和，前后相随。"②第二种是，处在由相似性或相关联的事物或状态所构成的更大背景中，如德日进（Teilhard de Chardin）所说："如果人不把自己和全人类放在一起，他便看不清自己；同时，若不把人类和生命界整体放在一起，他也看不清楚人类；相同地，若不把生命界和宇宙放在一起，他也看不清楚生命。"③在认识上，我们将之称为"对比认识论原则"，并把第一种称为差异性对比，第二种称为相似性对比。

要体会和理解意识的独特性，同样依赖上述两种对比。

（1）意识状态与无意识状态的对比（差异性对比）。除了清醒时的有意识状态外，人们还有诸如无梦睡眠、昏厥等一些由神经疾病导致的无意识状态。

> 在日常生活中，有两个对比情形有助于我们理解[意识]这个术语。相对于无意识（例如当处在无梦睡眠时），我们知道体验或有意识是什么样的（例如，当我们清醒时）。以此观之，意识是指两个潜在的心智状态（意识对没有意识）之一。相对于什么也没有意识到，我们也理解（当清醒或做梦时）意识到某事物是什么样的。在任何时刻，我们能意识到某个现象而不是其他的。在任何时刻我们意识到的现象就是意识的内容。④

（2）有意识的生命与那些具有心智但还没有发达意识能力的生命的对比（相似性对比）。在个体发育上，已发展成熟的成年人的心智水平与未发育完善的胎儿和婴幼儿心智水平的对比；在种系演化上，人类已高度发达的意识水平与不够发达的其他生物的心智或意识水平的对比。

人类的概念系统是基于相待性而建立的。意识与无意识同样是相待而立

---

① Revonsuo, A., Johanson, M., Wedlund, J-E., & Chaplin, J. 2000. The Zombies Among Us: Consciousness and Automatic Behaviour. In Y. Rossetti and A. Revonsuo (Eds), *Beyond Dissociation. Interaction Between Dissociated Implicit and Explicit Processing* (pp. 331—352). John Benjamins Publishing Co., p. 334.

② 《道德经》，高等教育出版社 2003 年版，第 5 页。

③ 德日进：《人的现象》，李弘琪译，新星出版社 2006 年版，前言第 4 页。

④ Velmans, M. 2009. *Understanding Consciousness*. 2nd Edition. New York: Routledge, p. 291.

的。不了解无意识(the unconscious)在人类生命活动中的方式和作用,我们就不可能真切地了解意识的活动方式、价值和作用,就不可能完整地了解人性。我们在对无意识认识的同时,也是在认识意识的本性。因此,基于对比认识论原则,我们认为要理解意识的独特性,一个首要的对比分析必须在意识与无意识之间展开。

## 2.3 无意识

可以说,自19世纪后期心理学和精神分析的兴起,人类对心智本性的认识是伴随着对无意识心智活动的认识发展起来的。

意识与心智是可以区分的,心智不仅仅是有意识的,相反,已有越来越多的科学证据表明许多简单或复杂的认知和情感是被无意识地加工的。与有意识的心智活动相比,无意识的心智活动要广泛得多。[①]"有意识的思想是巨大冰山的一角。这就是认知科学家中间的概测法(rule of thumb),即无意识思想占据了所有思想中的95%——并且有可能被严重低估了。此外,意识觉知层面下的95%塑造和构成了一切有意识的思想。如果认知无意识(cognitive unconscious)没有在那里完成这种塑造,那么就不存在有意识的思想。"[②]

所谓无意识,通常是指这样的心智过程,它们外在于一个人的现象觉知并独立于他的自主控制但却影响到他的感受、思想和行为。"我们所称的无意识是由一组内容和过程组成,它们无法通达觉知(意识),但却能潜在地影响心理功能。我们所说的无意识由思想和感受(feeling)构成,尽管它们当时无法通达意识,但却影响着其他的有意识的和无意识的思想、感受和行为。我们所说的无意识是由过程构成,通过这些过程,这类影响和效应会出现。总之,尽管我们有时会谈到无意识,但事实上我们所在谈的是对人的心理功能有影响但却是他没有觉知到其效应的内容和过程。"[③]这些无意识的心智现象包括:

---

① Kihlstrom, J. F. 1993. The Psychological Unconscious and the Self. In: *Experimental and Theoretical Studies of Consciousness*. Ciba Foundation Symposium # 174. Chichester, England: John Wiley and Sons.

Kihlstrom, J. F. 1996. Perception without Awareness of What Is Perceived, Learning without Awareness of What Is Learned. In: *The Science of Consciousness: Psychological, Neuropsychological, and Clinical Reviews*, ed. M. Velmans. London: Routledge.

Pervin, L. A. 2003. *Science of Personality*. 2nd Edition. Oxford: Oxford University Press, pp. 224-259.

② Lakoff, G. & Johnson, M. 1999. *Philosophy in the Flesh: The Embodied Mind and Its Challenge to Western Thought*. New York: Basic Books, p. 13.

③ Pervin, L. A. 2003. *Science of Personality*. 2nd Edition. Oxford: Oxford University Press, p. 226.

**阈下知觉**(subliminal perception):未被有意识地知觉到的刺激却可能对知觉或其他心智功能有影响,这种现象被称为阈下知觉。例如,以远快于有意识知觉的速度向被试呈现一个鸭图,当要求他们画一幅自然风景时,相比于那些在实验中没有向其呈现鸭图的被试,他们会在风景画中画出更多与鸭子相关的形象。因此,尽管被试不能报告出最初在屏幕上向他们闪现的是什么,但这个鸭图确实被被试知觉到了,并对他们之后的思想过程带来了影响。同样的效应在听觉上也有。例如,在双耳分听任务(dichotic listening task)中,要求被试注意听呈现给一只耳朵的刺激,同时向另一只耳朵呈现不同的刺激。尽管被试报告没有觉知到呈现给未受注意的耳朵的刺激,但这个刺激却对随后的行为有影响。又如,某些处于昏迷或麻醉状态下的病人尽管没有意识却能听见,这样的病人虽然不能回忆起他们听到的,但却会受所听的影响。再如,在全身麻醉的外科手术中,人们也发现了阈下知觉的证据:即手术时医生的对话或建设性的评论会对病人术后的思想、感受和行动产生影响,尽管病人对手术事件没有外显性的记忆(explicit memory)。这种无意识的过程被许多麻醉医师所证实。这种阈下知觉的治疗的重要性就是,被麻醉病人无意识接受到的外科医生的评论能够影响病人术后的康复过程。正向的评论有助于术后的康复,而负向的则会妨碍康复。

**内隐记忆**(implicit memory):对一些发生的事件或学过的材料,尽管被试报告说对此没有记忆,但实际上却对他们有影响,这种现象被称为内隐记忆。这与外显记忆形成鲜明的对比,在外显记忆中,被试能有意识地回忆起这些事件或材料。内隐记忆的效应可以在一些经历脑损伤的病人身上看到。例如,1917年一个精神病学家首次描述了一个患部分脑损伤的妇女不能回忆起近期发生的事情:这位精神病学家与这位女患者开了一个无害的玩笑,有一次他们握手时,他用隐藏的大头针轻轻地刺了一下她的手指;他们又见面时,她没有认出他来也不记得他们之间曾发生的事情,然而她却不肯握手,她说她不知道为什么,只觉得那会是不愉快的。多年来,医生和科学家们也陆续发现了类似的病例,但直到20世纪70年代中期他们才开始对内隐记忆进行系统的研究。一个著名的例子就是那个被称为H. M.的病人,他无法产生新的记忆。大量的实验表明,虽然他不记得先前解过的某个谜,但他解这个谜的能力却在不断提高。[①] 内隐记忆的现象已经通过实验得到了广泛的证实。例如,学了词与数字配对表的被试,之后再学同样的配对时会比最初没有学过的配对更容易,即使他们报告对先前学过的配对没有记忆或识别。吉尔斯特姆(J. F. Kihlstrom)认

① 时代图书荷兰责任有限公司:《大脑与心智》,符晓明、张丽译,中国青年出版社2002年版,第233页。

为这种内隐记忆效应与阈下知觉效应类似,因为这两者都涉及对未通达意识觉知的事件的心理过程的影响。

**无意识直觉**(unconscious hunch):达马西奥的研究团队设计了一个非常接近现实生活情形的"赌博实验"来测量人们的决策表现。① 结果他们在实验后发现,在人们能够清晰表达他们认为是有意识地作出的选择策略之前,他们确实经历了一种形成直觉选择的无意识的心智过程。达马西奥对"赌博实验"作了这样的评论:

> [在"赌博实验"中],选手无法对输赢进行准确计算。确切地说,渐渐地,他们会发展一种直觉,有些牌——即 A 和 B——比其他牌来说更"危险"。有人可能会说,他们直觉到:虽然 C 和 D 最初赢的会比较少,但长期来看,C 和 D 的低惩罚会使他们领先。我猜测,在这种有意识的直觉之前和背后有一种非意识的(nonconscious)过程,这一过程逐渐形成了对每次翻牌结果的预测,并逐渐——最初是轻柔地接着是更洪亮地——告知那些警觉的(mindful)选手,如果他们确实采取某个翻牌,那么惩罚或奖励就会发生。简而言之,我怀疑:它要么是一个完全有意识的过程,要么是一个完全非意识的过程。可以说,要使脑的决策恰当有效地进行,似乎这两类过程都要涉及。②

**分离现象**(dissociative phenomena):分离现象是指这类情形,一个人功能的主要方面置身于觉知之外,或者没有整合到他的其余的心理功能中。这类体验的范围从温和但相当常见的经历(如忘记驾驶过一长段路程)到严重但相对少见的经历(如某些人忘记自己过去几天去过哪里)。极端的情形是多重人格(multiple personalities)。这样的人有多重分离的人格,有时这些人格会彼此独立;有些人格可能会觉知到其他人格,有些可能不会。临床医生把分离现象看作是阻止对极度压力和创伤事件的觉知。这类过程在战争期间的军事人员身上可以看见,他们可能会完全忘记战争情节。有一些手段可以使这些情节回到觉知中。检测个体分离倾向差异的量表已经发展起来了。被试被要求指出他们经历如下情形的频率:(1)发现自己处在一个不知怎么到达的地方;(2)听某人谈话,接着却认识到自己并没有听到谈话内容的部分或全部;(3)发现穿着衣

① 达马西奥认为,动物乃至人的决策是受有机体的躯体状态(somatic state)引导的。为了验证他的"躯体标识器"假说,达马西奥的科研团队设计了一个"赌博实验"来验证躯体状态在决策中的作用。实验的具体内容请参见 Damasio, A. 1994. *Descartes's Error: Emotion, Reason, and the Human Brain.* New York: G. P. Putnam, pp. 212-215.

② Damasio, A. 1994. *Descartes's Error: Emotion, Reason, and the Human Brain.* New York: G. P. Putnam, pp. 213-214.

服，但却不记得自己是如何穿上的；(4)发现自己有一些不记得买过的东西。

**盲视**(blindsight)：盲视或许是了解意识与无意识差别，特别是揭示意识独特性的一个最有影响的范式。遭受某类脑损伤的个体会表现出一些不同寻常的感觉功能的缺陷，他们保留了一方面的感觉功能，却失去了另一方面。这类脑损伤患者会报告说他们不能觉知受损侧视野内的物体，但当要求他们做时，他们却可以对刺激作出恰当的响应。盲视病人的大脑损伤往往在枕叶皮层的初级视皮层，造成盲视病人对出现在特定视野范围内(受损侧枕叶脑区对侧)的物体不能觉知，但对这些物体却保留了相当程度的无意识加工。比如，一个著名的盲视病人 D. F.，她不能看见受损侧视野内信槽的方向(水平或垂直)，但却可以准确地将信塞进信槽。当灯灭时，她就不能完成这个任务。说明 D. F. 完成投信的任务是依赖视觉，此视觉加工直接影响行为，却不能被觉知(见图 2.3)。盲视被视为是一种无觉知的知觉，一种缺少体验或现象意识的“看见”。




图 2.3 盲视

盲视病人能够在他们的视觉区以远高于机遇水平的比率正确地识别刺激，但却报告没有觉知到它们。①

**催眠**(hypnosis)：催眠是一种意识受到抑制而无意识活跃的心智状态。在催眠中，被催眠者以无意识的方式遵从催眠师的暗示或指示，并作出响应，其有意识的自主判断、自愿(voluntary)行为受到极大的减弱或完全丧失。例如，在

① http://www.gla.ac.uk/departments/philosophy/Personnel/susan/WebpagesCoCo67/AmieKirsty/blindsight.html

催眠中,被催眠者不能经历正常状态下的疼痛体验,并且可能遵循催眠者的指示而不能记起催眠时的经历,也可能在催眠结束后,做出在催眠期间催眠师所暗示的行为。尽管对催眠现象的解释各不相同,但有意识的自愿活动被抑制却是不容置疑的事实。

**告诉的多于知道的**(telling more than you know):当被问及他们行为的原因时,人们往往会给出解释。但他们的解释常常与真实的原因关联不大,即便他们努力保持诚实并乐于讲出真实的想法。例如,如果消费者被问到为什么他们购买特定的商品时,他们可能会说出对他们而言讲得通的理由,即便可以证明是一些其他的因素导致了他们的选择。当有可能证明商品在货架上的位置会影响商品的购买时,消费者可能会说,他们选择这款商品是基于品牌。零售商心里很清楚货架空间位置对购买的重要性,即使消费者一般在他们有意识的决定中并不包含这个变量。换言之,一些对人的判断和决定有影响的因素是不易觉察的或无意识的,因为人们不能监控某些过程,并且实际的原因并不在他们有意识决定的范围中。这种情形表明,**人们的选择偏好有时是无意识的,而人们的有意识的解释往往是对这些无意识的偏好进行"自圆其说"。**

**无意识的思想**(unconscious thought):里贝特(B. Libet)认为,人的许多思想过程,特别是创造性思维中的问题解决过程明显是无意识的。"这在处理数学问题时尤其显得突出,正如许多伟大的数学家所描述的那样。例如,著名数学家彭加勒(Henri Pioncaré)对自己如何获得数学解答非常感兴趣,并保持对这个过程的记录。他写道,他对如何解决一个特别困难的数学问题感到茫然,而结果在一段有意识的反复思考后,他放弃了尝试。在之后去里昂的路上,就在他走下巴士的那一刻,整个解答突然冒进他的意识。显然,大量无意识但创造性的思维活动一直在进行,从而产生了答案。据说,当数学家有意识地直觉到一个困难问题的答案时,在他们有意识地算出必要的分析证据之前,他们就已经直觉地'知道'答案是否正确了。这种无意识心智活动的情形也被著名的数学家和哲学家怀特海(A. N. Whitehead)所印证。"[1]

**自动的或例行的过程**(automatic or routinized process):我们思考和做的事情是自动发生的,在这个过程中我们没有花费有意识的努力。许多种类活动最初是有意识地进行学习的,而其他的则是无意识地学习的。然而不管哪种情况,它们最终都成为例行的或自动的,以至于成为无意识的。这类自动化过程包括语法规则、系鞋带、驾车、各种运动、打字等。以驾车和运动为例:"我们中的许多人都有过这样的经验:你一边开着车一边与朋友聊天,或者独自陷入沉

---

① Libet, B. 2004. *Mind Time: The Temporal Factor in Consciousness*. Cambridge, MA: Harvard University Press, p. 95.

思。猛然之间,你发现已经走过了数英里。你对走过的路途完全没有印象,却能清晰地记起谈话的内容。开车的过程是自动的吗?如果自动意味着一个预先设定好的肌肉运动的程序,那么答案将是否定的,并不存在自动驾驶。在旅途中,驾驶员必须对信号灯作出反应,他不可能对此进行预先的程序设定。因此,这段'无意识的'小插曲同样包含对感觉信号的接受和分析,以及运动命令的执行。职业运动员显然是这一伟绩最为典型的例子。他们一再报告,他们最优异的成绩是在进入某种'境界'之后得到的。处于这一境界时,他们报告说,头脑中断了所有信息,体验到一种兴奋、自由的感觉。……[对于一位优秀的网球运动员来说]他们不仅要面对网球的飞行路线、网球的旋转方式这样的感觉挑战,并且还要作出精确恰当的动作来回应。这并不是一种智力思维的成就,因为在比赛的任何时刻,都不存在深思熟虑的认知活动。当运动员观看自己比赛的录像时,他不是在回溯他的经历,他也是第一次看到自己的表现。"[①]再者,"考虑一下当我们迅速地躲避掉落物体时,会发生什么情况。(对于掉落物体)这种情况,我们需要敏捷地行动;存在几种行为选择(躲避或不躲避),而每种选择会有不同的后果。然而,要选择某个反应,我们既不会用到有意识的(外显的)知识,也不会用到有意识的推理策略。这些必不可少的知识曾经是有意识的,那时我们第一次知道掉落的物体会伤到我们,并且知道避开它或者阻止它要比被它砸到好。但随着我们成长,此类场景的经验使我们的脑在这类刺激与反应之间建立起稳固的连接。现在,反应选择'策略'就在于激活刺激和反应之间牢固的连接,以至于反应的实现是**自动的**和**迅速的**,无需努力和深思熟虑,尽管一个人也可以有意地试着阻止它"[②]。

## 2.4 觉 知

研究者针对所有感觉通道用各种不同的实验方法验证了无意识的知觉的普遍存在。在有些涉及言语理解的情形中,即使缺少有意识的体验,刺激的确获得了语义加工,并且达到了最高的知觉加工水平。但这向我们提出了一个问题:**有意识知觉与无意识知觉之间的差别是什么?**我们上面引述种种无意识现象就是希望从与无意识现象的对比中凸显出体验上(experientially)意识的独特品质(quality)。

---

① 沃尔:《疼痛》,周晓林译,生活·读书·新知三联书店 2004 年版,第 26—27 页。

② Damasio, A. 1994. *Descartes's Error: Emotion, Reason, and the Human Brain*. New York: G. P. Putnam, pp. 166-167.

的确,有可能将人们精确报告出的意识事件与可以间接推测和研究的无意识事件作比较。科学家们已经发现许多事例,使我们相信意识与无意识完全可以比较。我们了解许多关于正常知觉与阈下知觉的对比,专注的言语与分散注意时的言语的对比,新的心理过程与常规的、自动的心理过程的对比,外显记忆与内隐记忆的对比,等等。我们可以将这种方法称为"对比现象学"来强调个人体验的卷入。[①]

意识体验的"卷入"在无意识的心智中增加了什么呢? 显然,上述种种无意识的现象表明,在无意识的心智活动中,行为的主体(subject)已经存在[②];这个主体具有属于他的特定的第一人称视角(first-person perspective);他的心智过程和所施行的行为在属于他的意义上是私人的(private)。总之,该主体有属于他的第一人称的**经历**(undergoing, living through)。然而,同是这个主体,当其心智活动处于有意识的状态时,他拥有了一种新品质——他对其构成部分的心智活动有了一种**主体感**(a sense of subject)或**自我感**(a sense of self),这种自我感是"**处于该心智状态所像是的某种东西**"(something like to be in the mental state)。现在,他的第一人称的**经历**转变成了一种**体验**(experience)。简单地说,在主体上带来和造成这一转变——即无意识的**经历**到有意识的**体验**的转变——的"东西"就是觉知。"意识和无意识心智功能的重要差别就在于前者中存在觉知,而后者缺少觉知。"[③]

正如里贝特(B. Libet)认为的那样,意识体验的根本特性就是觉知。人们的意识体验千差万别,它们包括(通过感官输入)对外部世界的觉知、对我们内部身体世界的觉知、对我们感受(愤怒,喜悦,沮丧)的觉知、对我们思想和想象的觉知,以及对我们的自身活动的觉知。在这些不同的体验中,存在一个共同的成分,即觉知。此外,"即使是相似的事件,我们也无法确定我们所觉知的体验内容与其他人的完全相同。例如,尽管我们学会用同样的名字来指称同类体

---

① 巴尔斯:《在意识的剧院中——心灵的工作空间》,陈玉翠译,高的教育出版社 2003 年版,第 1 页。

② 换言之,意识并非主体或自我的存在的前提,相反,任何意识体验总是"我"的意识体验。主体或自我先于意识能力而存在。正如荣格所言:"如果没有自我(ego),那么也就没有人去意识到任何东西,自我因此独立于有意识的过程……我无法想象一个与主体,即与自我,无关的有意识的心智状态。"(Jung, C. 1958. Psychology and Religion: West and East, Vol. 11. Bollingen Series 20. New York: Pantheon, p. 484)另外,当胡塞尔抱着这样的置疑——"应当还原到单纯的思维(cogitatio)自身上去,还是还原到'纯粹意识'上去;但是这是谁的思维,谁的纯粹意识呢?"(倪梁康:《自识与反思》,商务印书馆 2002 年版,第 425 页)——时,他最终同样确信,任何意识体验总是"我"的意识体验。

③ Libet, B. 2004. *Mind Time: The Temporal Factors In Consciousness*. Cambridge: Harvard University, p. 101.

验，但我看作为黄色的东西与你看作为黄色的东西就未必一样。即便那个黄色体验的内容可能并不一样，但我们可以相当确信，无论是他人的觉知还是我们自己的，觉知本身的特征在本质上是相同的。"[①]因此，尽管同一个人的不同的意识体验或不同人的相似的意识体验会有不同的感受质(qualia)或不同的"成为那种体验所像是的东西"，但在所有情况下，它们的共同特性都是觉知，区别在于体验个体和被体验的内容的差异。因此，**觉知是一个独立于主体的体验内容的现象**，里贝特提出，**它是大脑的一个独立的功能**。[②] 这个功能或**能力**就是使得一个发生于主体中的心智活动**显现**在它的"视野"中。人们常常认为用"觉知"一词来刻画意识的本性不过是同语反复，但我们认为恰恰是这个"同语反复"能够恰当地刻画意识的独特品质。

**作为"场地"的觉知**："觉知是一个独立于觉知内容的现象"这一观点也被德克曼(Arthur J. Deikman)所分享。在《"我"＝觉知》[③]一文中德克曼论证了如下几个基本观点。

第一，个人存在的自我感或主体感的根源是因为觉知。在日常生活中，人们不可避免地使用"我"、"自我"和"我的"这类概念。这类概念表明，人不仅作为主体，而是具有自我感的主体。然而德克曼关于"我"的涵义是不同的，对他而言，"我"是使一个主体获得自我感的那个"东西"，它不同于一个人的自我形象、习性等人格特质的"我"，不同于他的身体的"我"，不同于他的思想的"我"，也不同于激情、恐惧、焦虑、自豪、嫉妒等情绪和情感的"我"。德克曼指出，当我们内省时，我们会发现，不管我们的心智内容是什么，这个将之显现给主体的成分是某个不同的东西。而这个显现本身就是德克曼所谓的"我"，因为正是这个显现才使主体有了自我感。每一次当我们试图观察这个作为显现的"我"时，它都和我们一起跳到后面，以至于它总在我们的观察之外，因为这个试图观察显现的观察本身就是显现。也就是说，这个"我"并不是我们试图通过内省透视而观察到的内容，而是使这些内容被呈现出的显现或关照(witness)。

> 当我们使用内省去寻找我们主体性的开端时，我们发现这个对"我"的寻找超出了通常个性的(personhood)方面，而让我们越来越接近觉知本身。如果我们将这个内省观察的过程推向极致，那么甚至核心主体性自我的背景感也消融于觉知，因此，如果我们继续现象学地前进，那么我们发现

---

① Libet, B. 2004. *Mind Time: The Temporal Factor in Consciousness*. Cambridge: Harvard University Press, pp. 13-14.

② Libet, B. 2004. *Mind time: The Temporal Factor in Consciousness*, Cambridge, MA: Harvard University Press, p. 106.

③ Deikman, A. J. 1996. "I"＝Awareness. *Journal of Consciousness Studies*, No. 3, pp. 350-356.

这个“我”就等同于觉知:“我”=觉知。[①]

当我们从无意识的角度来看时,意识就是使原本处于无知无觉中的心智活动显现给该主体——这个显现能力就是觉知。

第二,觉知不同于且独立于觉知的内容。与里贝特一样,德克曼认为觉知并不是思想、情绪、意象、感觉、愿望、记忆等心智功能或内容。在德克曼看来,觉知确切地来说更像是一种“场地”(ground),心智的内容在这个场地上出现,在其中消失。

> 我用“觉知”一词意指这个所有体验的场地(ground)。任何描述它的企图最终都不过是对我们所觉知事物的描述。基于此,有些人认为觉知本身并不存在。但仔细的内省表明,觉知的对象——感觉、思想、记忆、意象和情绪——在不断地变化并彼此取代。相比之下,觉知始终独立于任何特定的心智内容。[②]

作为心智内容得以在其中出现的场地而言,觉知本身并不是一个可被内省观察的对象。觉知既不是一个对象也不是一个事物,它是无形无相的。“换言之,体验由观察者和被观察物组成。我们的感觉,我们的意象,我们的思想——这些我们借此参与和规定物理世界的心智活动——都是被观察物的一部分。相比之下,这个观察者——这个‘我’——要先于这一切;没有它,就没有存在的体验。如果觉知本身不存在,那么就不会有‘我’。存在会是‘我’(me),我的个性(personhood),我的社会和情绪同一性——但是没有‘我’(I),没有存在的透明的中心。”[③]

很显然,德克曼在这里所强调的“我”并非是单纯的主体,而是一个因觉知能力而具有自我感的“我”,一个进行觉知的“我”。在主体的无意识状态与有意识状态的前后对比中,我们可以看到,觉知所带来的转变:它使得生命主体获得了自我感,使得生命主体的经历成为了体验,具有了现象意识。

**表 2.1 觉知在生命主体中带来的转变**

| 无意识的生命主体 (unconscious living subject) | 觉知带来的转变 (transformation by awareness) → | 有意识的生命主体 (conscious living subject) |
|---|---|---|
| 自我 (self) | | 自我感 (a sense of self) |
| 经历 (undergoing, living through) | | 体验 (experience) |

① Deikman, A. 1996. “I”=Awareness. *Journal of Consciousness Studies*, No. 3, p. 350.

② Deikman, A. 1996. “I”=Awareness. *Journal of Consciousness Studies*, No. 3, p. 351.

③ Deikman, A. 1996. “I”=Awareness. *Journal of Consciousness Studies*, No. 3, pp. 350-356.

或许我们应该澄清无意识(非意识)功能的含义是什么以及它们如何与有意识的功能不同。有意识体验的首要特征是觉知。这是一个主体性的现象,你唯有成为具有该体验的个体,你才能通达它。要研究觉知,我们必须依赖于能够表明具有这种体验能力的人。……。当一个人对事件没有可报告的觉知时,我们把这种心理功能或事件视为无意识的。这个定义覆盖了各种可能的无意识的种类和水平,从全身麻醉到所谓潜意识(subconscious)。[①]

## 2.5 自觉知

在有意识的体验中,作为“场地”的觉知不仅使客体意象(image of object)在其中显现出来,而一个有意识的体验同时将自身显现为有意识的,也就是说,在体验上觉知是自觉知(self-awareness)的。为了理解意识的自觉知特性,让我们想象一个由无意识向有意识转变的如下对比的情景。

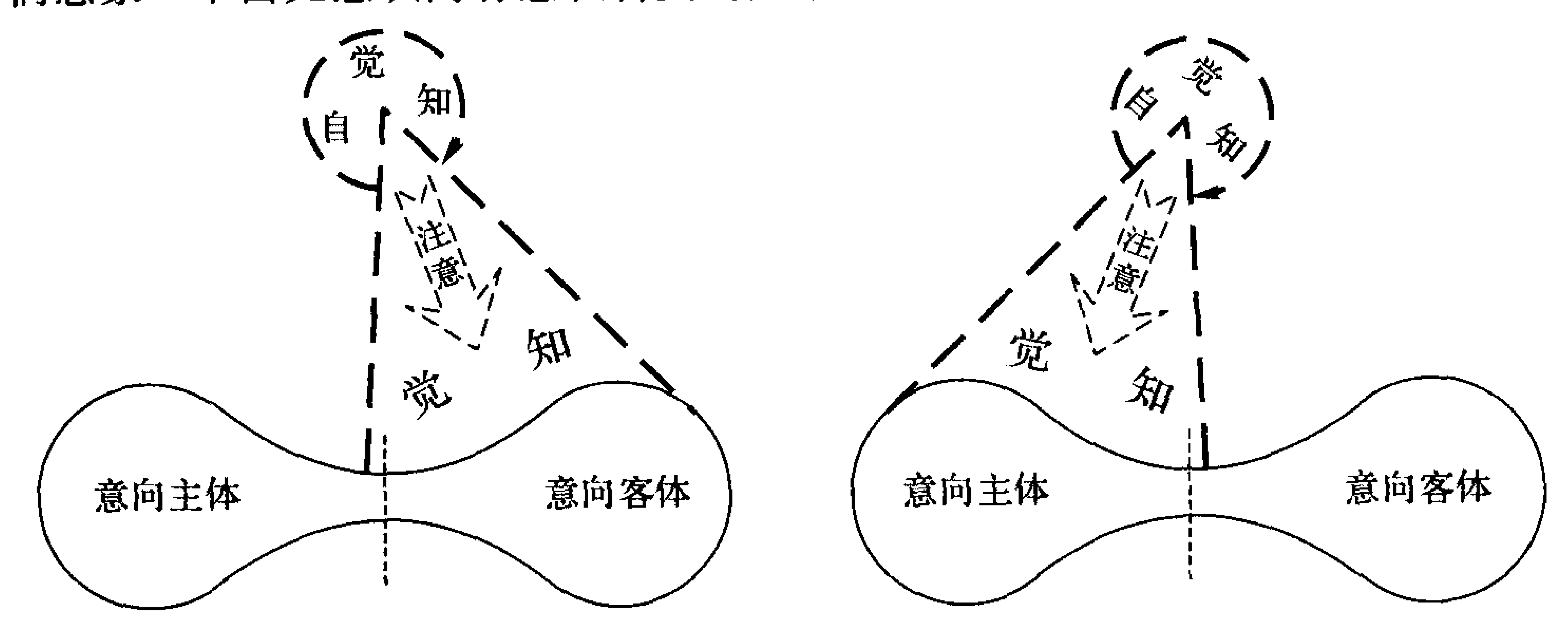



图 2.4 意识体验的示意图,其中黑的粗虚线表示作为意识本性的觉知及其自觉知。在左图中,因为在整个意识体验中注意更多的是指向意向客体(例如“窗外一只盘旋的海鸥”),因此觉知的观照(witness)更多地落在意向客体上。如果是感受体验(譬如,我感到一阵剧烈的头痛)(见右图),那么觉知的观照将更多地落在意向主体上。[②]

当我从睡眠中醒来时,我外在环境或内在生活的一些部分开始“明亮”起来,一连串的事件在我的“心智空间”渐次呈现:我看见早春窗外摇曳的树枝;我

① Libet, B. 2004. *Mind Time: The Temporal Factor in Consciousness*. Cambridge, Mass: Harvard University Press, p. 91.

② 关于意识与感受关系的研究,请参阅:Damasio, A. R. 1999. *The Feeling of What Happens*. New York: Harcourt Brace and Company.

Damasio, A. R. 2003. *Looking for Spinoza: Joy, Sorrow, and the Feeling Brain*. Orlando, Fla: Harcourt.

听到窗外的鸟儿的啁啾;不知为何昨晚的梦境让我陷入某种思绪;而后猛然我又想起我是不是要上班迟到了;于是我就去看表,如此等等。尽管我并没有把这一切明白地告诉他人,也没有一个他者见证这一切,我也没有刻意地向自己提醒并自语:"我看见早春窗外摇曳的树枝"或"我听到窗外的鸟儿的啁啾",如此等等。但在我醒后这段意象纷呈的时间里,我处于有意识状态的这种感觉(sense)是异常确定的,甚至是完全自明的;而且我也清楚,在这段时间里我的"心智空间"中并不另外地存在一种活动向我指明"我是有意识的"这一状态。情况似乎是,在"我听到到鸟儿啁啾"的**当下**(present),在我觉知这些纷呈意象的**当下**,这份觉知也指向它自己。

为了更充分地阐明这一点,我们不妨再想象这样的情景:我看见窗外一只海鸥在盘旋。我能看见海鸥,当然我也能把目光收回而低下头看自己。但我如何去看这个使得海鸥和我都在其中得以显现的那个**"看"本身**呢?不难理解,这个"看"本身并不像海鸥和一个有形质的我的身体那样能成为一个客体,相反,它恰恰是使这些客体得以看到的那个"东西"。此外,在体验上,并没有另外一个看使得这个"看"本身被看到。我们还可再想想一个思想的情形:我在想我幼年同窗。同样地,我如何去想这个使得幼年同窗和我自己都在其中得以呈现的那个**"想"本身**呢?显然,"想"本身并不是一个类似客体意象(image of object)或意向客体(intentional object)(这个例子中即"幼年同窗")的"东西"。而且在体验上,并没有另外一个想使得这个"想"本身被想到。我们也可以设想听、尝、闻、触、受的情形。觉知既不是体验中显现的意象,也不是由另一个觉知将之作为意象而呈现于其中的"东西"。确切地说,它是在客体意象显现的当下自身也被显现的那个显现。

觉知的自觉知表明,意识是自呈现的(self-presenting)和反身性(reflexive)的。意识体验的自呈现是该体验的内在结构,而不是体验之外的一个额外或分离的心智活动。

## 2.6 "光"隐喻

对于意识,一个比"场地"更好的隐喻是"光"或"光亮空间":当物体进入光亮空间时,不仅物体被照亮,而且光亮空间本身原本就是明亮的——它无需另外的光源来照亮它。这个隐喻能形象地展示出意识的觉知及其自觉知的特性。达马西奥曾经说过:"进入光亮也是对意识、对有知晓力的心智(knowing mind)

的诞生、对自我感简洁而又卓越地进入心智世界的一个强有力的隐喻。"①用光来形容意识在东西方的文化中是非常普遍的。

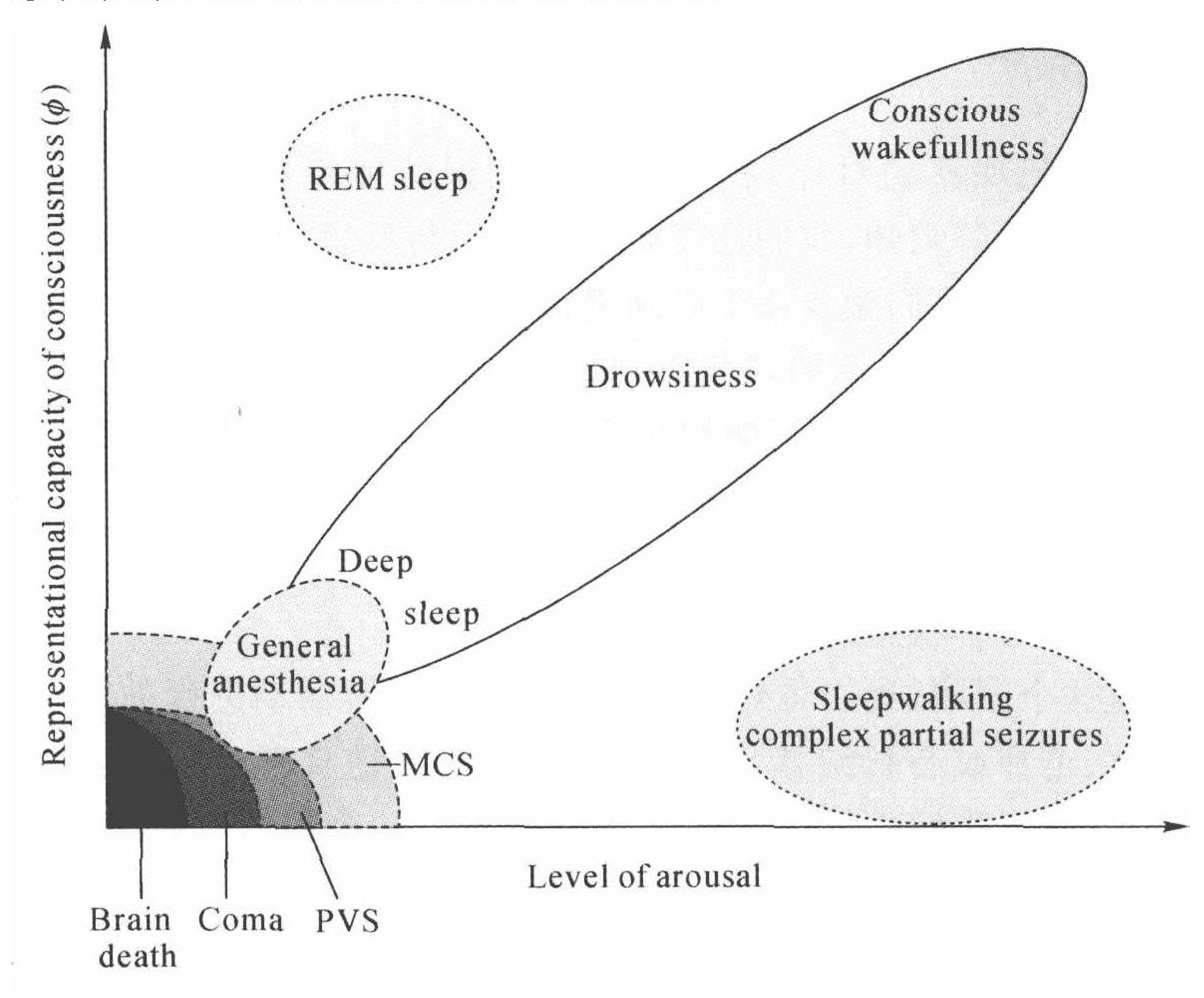



图 2.5 正常和病理的心智状态可以定位在一个二维的图中

横坐标表示清醒水平，纵坐标表示觉知的清晰程度和内容的丰富性。

C. Koch 修改自 S. Laureys, 2005。②

劳瑞斯(S. Laureys)提出，描述意识需要两个主要成分或"坐标"：觉知和清醒(图 2.5)。"意识不是要么有要么无，而是处于不同的意识状态。意识是有程度的。"③当我们说"光"是形容意识的一个强有力的隐喻时，我们最好不要把它看作人们通常使用的仅有开和关两档的发光器——要么亮，要么灭。因为这会掩盖人们日常所熟悉的程度上的渐变，譬如睡眼惺忪或昏昏欲睡，它们当然会使觉知的清晰度减弱，但是觉知在这时并没有完全消失。因此，只有两档的发光器并不是一个恰当的类比，具有连续调节光强的发光器才更接近于劳瑞斯所绘的意识坐标。根据这个二维的坐标，我们可以恰当地把清醒比作发光器的调节开关，而觉知就是这个发光器发出的光。可是正像劳瑞斯的坐标图所表明

① Damasio, A. 1999. *The Feeling of What Happens*. London: William Heinemann, p. 3.

② Laureys, S. 2005. The Neural Correlate of (un) Awareness: Lessions from the Vegetative State. *Trends in Cognitive Sciences*, No. 9, pp. 556-559.

③ 格林菲尔德:《大脑的故事——打开我们情感、记忆、观念和欲望的内在世界》，黄珙译，上海科学普及出版社 2004 年版，第 176 页。

的,清醒始终是正常觉知(除梦外)的必要条件。

## 2.7 觉知与反思

通过与无意识现象的对比,我们明确了意识的独特性在于觉知及其自觉知,然而要更好地理解觉知,我们还需要对比意识与反思这两个范畴的异同。

觉知的反身性让我们触及一个必须澄清的理论问题:即对一个有意识的体验状态——我觉知到(X),例如,“我听到窗外的鸟儿的啁啾”——而言,要使其成为有意识的心智状态,那么其结构是否必然是“我知道‘我觉知到(X)’”(例如,“我知道‘我听到窗外的鸟儿的啁啾’”)吗? 这个问题涉及意识与反思的关系。上述问题的核心是:一个有意识的心智状态是否必然是反思式的? 或者换言之,反思是一个心智状态成为有意识的前提吗?

为了澄清这个问题,我们将对心不在焉司机的心智活动进程进行分析。

心不在焉、走神或心智游移(mind-wandering)[①]是日常生活中常见的心智现象,它甚至占据了我们心智生活的大部分时光。一个很简单的静心(meditation)实验就能说明走神是多么容易发生。譬如在你面前摆一只有秒针的表,然后你将视线专注在秒针上,你不难发现:你无法持续保持你的专注,开始时你甚至保持不了几秒,你就会走神,你会迷失在很多的念头中,你被这些念头所占据,你沉浸在它们里面,随后是一个念头跳到另一个念头的一连串的联想,可是你也会突然警觉到你正在做的事情。在这个过程中,你会不断地在走神和警醒间摇摆。即使不去做静心实验,很多人也曾有过开车走神这种体验:我一边开着车一边与朋友聊天,或者独自沉浸于某个思绪(譬如,我在想大学毕业告别时的那一幕幕)。猛然间我警醒过来,发现自己已心不在焉地驾车驶过了很长一段路程,不论这段路是我熟悉的还是第一次经过。

从我心不在焉地驾车到我警醒那一刻,我可以分辨出三个不同的心智事件(mental events):(1)**心不在焉那段时间完成的驾驶行为**;(2)**那段意象纷呈的思绪**;(3)**警醒时的知道**。这三个心智事件发生的时间段是有差别的:其中心不在焉的驾驶行为和那段意象纷呈的思绪在同一时段并行同时发生,此后是警醒时的知道。在我警醒的那一刻,我确实知道我完成了很长一段的驾驶,我也知道有一段思绪曾经发生。然而,就我警醒时所知道的情形来看,这两个同时发生的心智事件具有不同的特点:我对在那段时间如何完成驾驶行为要么几乎毫

---

① Mason, M. F., Norton, M. I., Van Horn, J. D., Wegner, D. M., Grafton, S. T., and Macrae, C. N. 2007. Wandering Minds: The Default Network and Stimulus-independent Thought. *Science*, 315(5810):393-395.

无印象，要么只有零星且极其模糊的印象，尽管我确实完成了很多动作，如感知周围的路况，转动方向盘、变速等。但对于后者，我却能大致比较清晰明确地记起我与朋友谈话的内容，或记起我沉浸在思绪中的那段意象流。基于对如上体验的描述和分析，我们可以确定三点：(1)那段驾驶行为是无意识的，或最多存在一些零星且模糊的背景意识；(2)我与朋友的聊天或我独自沉浸的那段思绪是有意识的，因为如果我们不把这段意象纷呈的时段看作是有意识的，那么我们日常生活中频繁发生的走神现象也都将不能视为有意识的，而这显然与我们的日常体验极为不符；(3)在警醒知道的那一刻，我也显然是有意识的。

对应于上述心智事件的特点和进程，这三个心智事件分别是无意识的($UE_1$)、最初意识的($CE_1$)和反思意识的($CE_2$)(图 2.6)。其中 $CE_1$ 是：我在**想**大学毕业告别时的那一幕幕；而 $CE_2$ 是：我突然警觉地**意识到**我在**想**大学毕业告别时的那一幕幕。现在，如果我们把 $CE_1$ 中"想"这个特定的觉知概念替换为其一般概念"觉知"，那么 $CE_1$ 的表达就是：我在**觉知**大学毕业告别时的那一幕幕；同样地，$CE_2$ 的表达就变为：我突然警觉地**觉知**到我刚才一直在**觉知**大学毕业告别时的那一幕幕。如果单就**觉知而言**，那么 $CE_1$ **和** $CE_2$ **在它们各自发生的当下都是完整的意识事件，都同属原初意识。**[①] 但 $CE_2$ 与 $CE_1$ 的差别在于，$CE_2$ 是以 $CE_1$ 的**在记忆中留存的意象**(后面我们把它简称为记忆意象)为体验内容，这正是反思的本质。我们认为下面的图示(图 2.6 和图 2.7)能更清晰地展示无意识、觉知和反思的差别。

通过如上分析，我们可以得出的结论是：每一意识体验**在觉知的意义上**都是原初意识体验，但每一原初意识体验**也可能**在随后成为另一原初意识体验的内容，而使后一原初意识体验成为反思意识体验；因此，尽管每一原初意识体验可能会因为反思(即成为另一原初意识体验的内容)而被体验的主体明确地**知道**，但就作为意识体验而言，每一原初意识体验并不依赖反思的知道才成其为意识体验，否则就会因为无穷倒退而导致没有体验是有意识的体验。

尽管在反思的当下，反思也是一种觉知，但觉知与反思仍然被严重地混淆了。就现象或体验的品质(phenomenal or experiential quality)而言，觉知始终是一种当下的显现，而反思则除了这种当下的显现外，它还是一种对象化、概念化的辨别和语言化的标识。

当你初次觉知某些事物时，就在你将它概念化或分辨(identify)之前，

---

① 我们这里使用了两个有点相近的名词"最初意识"和"原初意识"，但我们赋予它们不同的含义。最初意识是对比"反思意识"而言的，它表示的是二者时间上的前后关系；原初意识是指，就每一意识体验发生的当下，它们都是原初的，无论它们是最初意识还是反思意识。

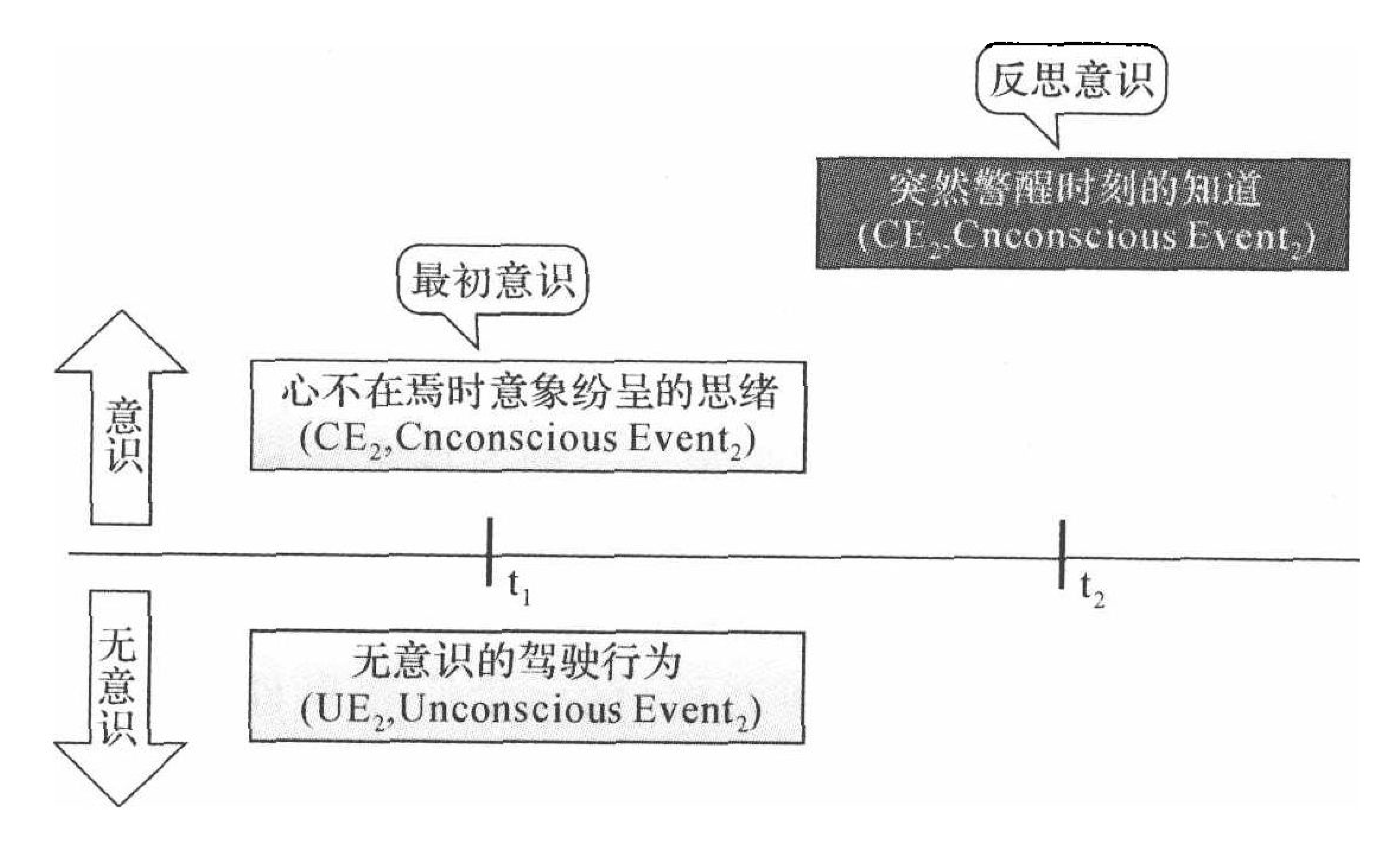



图 2.6　走神司机的心智活动进程:无意识、最初意识和反思意识

有短暂的纯粹觉知(pure awareness)。那是一种正念(mindfulness)状态。通常,状态很短暂,就在你把目光与心集中在事物上的那一刹那,在你把它对象化,在心里锁定它,并把它从其他事物中抽离出来之前。它发生在你开始思考它之前,发生在你心里说"哦,那是一只狗"之前。那个流动的、焦点柔和的纯粹觉知的时刻就是正念。在那个短暂的心智刹那,你体验到一个作为非物(un-thing)的事物。你体验到一种柔软流动的纯粹体验的瞬间,那是与其余实相(reality)相互连接,而非分离的。正念非常类似于你用外围的视觉所见的,这与你以正常的或中心视觉所进行的专注截然不同。可是这个柔软的、非集中的觉知瞬间却包含一种非常深刻的认识(knowing),那是当你把心集中并将客体对象化为一个事物后所缺乏的。在一般知觉过程中,正念的步骤转瞬即逝而难以觉察。我们已经习惯了把我们的注意浪费在其余步骤上:聚焦于这个知觉,识别这个知觉,给它贴标签,并且最重要的是卷入到对它进行的一长串符号式的思维中。原初的正念瞬间一闪即逝。上面所说的内观(Vipassana or insight))禅修目的就是训练我们延长那个觉知的瞬间。①

形式地看,反思意识是:我—觉知—(我—觉知—(X))。正是这个**通过时间差形成的**双重性觉知决定了反思的本质,它也构成了语词"知道"的语义内涵。**反思是知识的基础,而觉知是体验的基础。**

---

① Gunaratana, Henepola. 2002. *Mindfulness in Plain English*. Wisdom Publications, p. 138.

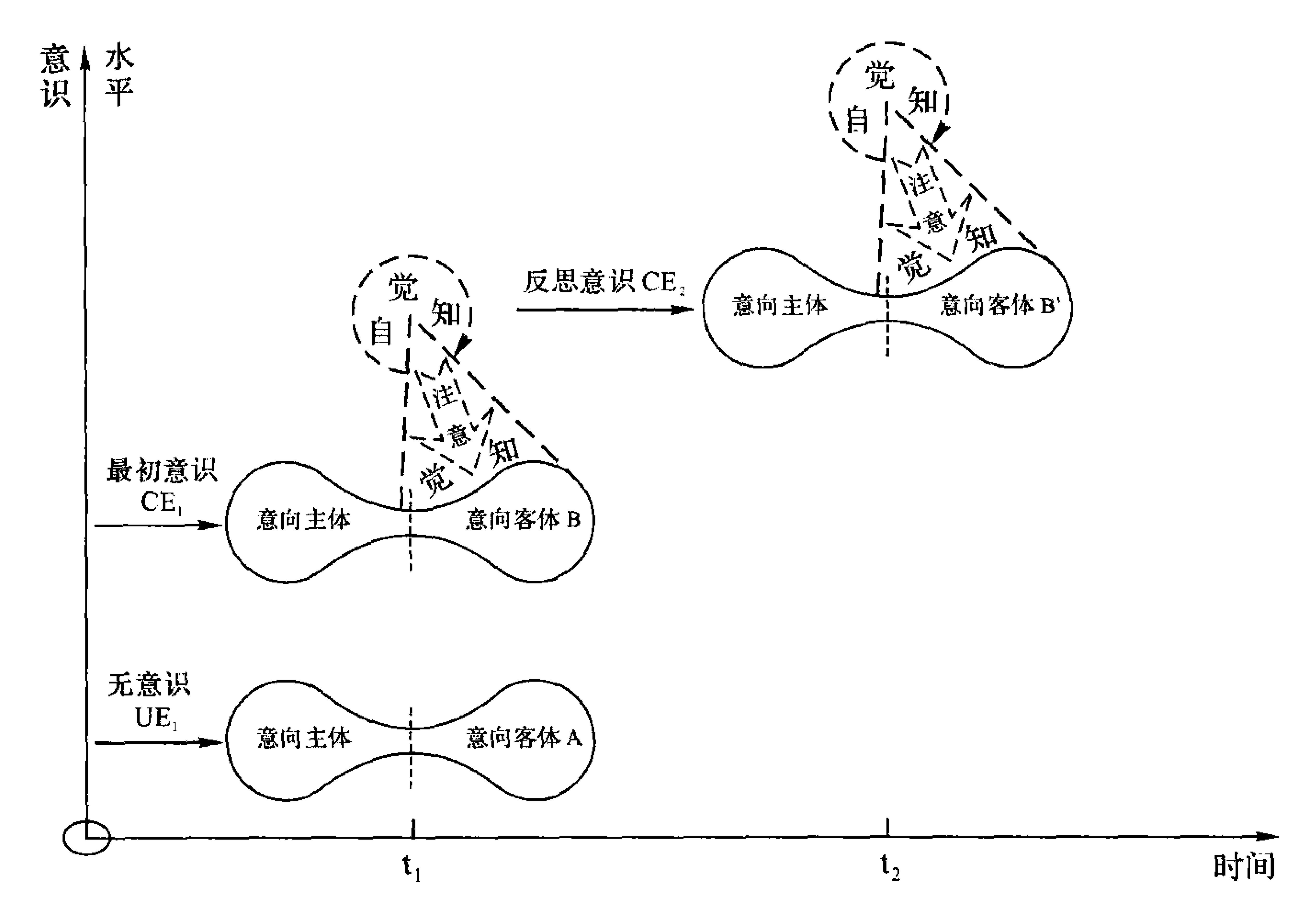



图 2.7 意识水平：无意识、觉知和反思

我们知道意向主体一意象客体的意向性结构并不是在有意识的心智层面才出现，它是一般心智乃至生命都具有的内在结构。[①] 从上面的图示可以看出，无论是最初意识还是反思意识，作为有意识事件，它们与无意识事件的差别在于是否存在黑虚线表示的觉知及其自觉知。而最初意识与反思意识的差别不在于觉知而在于处于觉知中的内容。反思意识是以最初意识的记忆意象为内容的，即意向客体 B′是意向客体 B 的记忆意象。操作记忆意象的能力是生命在演化中发展起来的一个决定性的能力，特别是当记忆意象能以语言概念的方式加以编码后。形式地看，反思意识是：我一觉知一(我一觉知一(X))。正是这个通过时间差形成的双重性觉知决定了反思的本质。

当我们区分了觉知与反思的差别后，我们就能对——“一个狗感到疼痛时，它必然同时知道它在疼痛吗？意识必然是二阶的吗？也就是说一个感受必须有一个二阶的知道活动，感受才能成为感受吗？”——这类问题给出回答。我们认为，在这里感受(feeling)与知道(knowing)是两个具有质的差异的范畴。感受是觉知，它是一种存在性的当下的体验；当然，知道也是觉知，也是一种体验，

① 根据怀特海的摄受理论(theory of prehension)和泛主体论(pan-subjectivism)，摄受是一个由三种成分构成的结构：能摄受的主体(the subject which is prehending)、所摄受的与料(the datum which is prehended)、摄受主体如何摄受与料的摄受形式或主观形式(subjective form)，其结构形式是：“我”—摄受—D，其中“D”表示与料(datum)。同样，如果我们将意向性(intentionality)概念一般化，而不认为意向性必须是有意识的意向性，那么意向与摄受的含义将是相似的，它同样有三个成分：意向主体、意向客体和意象形式，其结构形式是：“我”—意向—IO，其中“IO”表示意象客体(intentional object)。

但相对于单一的觉知而言,它是双重性的觉知。就狗感到疼痛的当下,它是有意识的,但它未必能在其后形成对疼痛体验的反思。“在生物学和行为上,都有充分的证据表明它们[狗]与我们共享了某种体验的形式,即便它们几乎当然不具有与我们一样的抽象思维的能力。”①对正常的成年人而言,反思则成为一种一般性的能力。

与我们关于觉知与反思的区分所作的分析相似,埃德尔曼(G. Edelman)提出了初级意识(primary consciousness)与高级意识(higher-order consciousness)的区分:

> 我区分了初级意识与高级意识,我认为这是一个根本的区分。初级意识是一个觉知到某物的心智状态——一个在当下具有心智意象(mental images)的状态。但一个处于该状态的人还没有过去和未来感。人们可能会相信一些非语言和非语义的动物会具有这种状态。相比之下,高级意识涉及一个思维主体对其自己的行动和情感的再认(recognition),它体现了个人的样式以及他的当下、过去和未来的样式。它展示了直接的觉知——一种对心智事件的非推论的和直接的觉知,它不涉及感觉器官或接受器。它是除初级意识之外,人类所具有的。我们意识到我们是有意识。②
>
> 狗和其他动物,如果它们是觉知的,它们有初级意识。这是在短暂瞬间中的一种统一场景(unitary scene)的体验,我把这个短暂的瞬间称为记忆中的现在(remembered present)——它有点类似于在暗室中一束闪光灯带来的光亮。尽管动物觉知到正在发生的事件,但具有初级意识的动物并没有意识到它们是有意识的,它们也没有过去、未来或一个可命名的自我的概念。③

埃德尔曼认为,作为人,我们不仅能记住我们经历过的感觉和对它们进行分类,而且与黑猩猩不同,我们还能反思我们的感觉,并向其他人谈论这些感觉。描述和进一步细致描写各种感受质的能力需要高级意识和初级意识同时出现,它要求语法和真正的语言能力的发展,因为借助语言能力的编码,我们能将自己从记忆当下的时间限制中解放出来。猫和蝙蝠尽管不能完成这种细致描写,但这绝不意味着它们体验不到譬如疼痛之类的感觉。

---

① Mesle, C. R. 2008. *Process-relational Philosophy: An Introduction to Alfred North Whitehead*. Pennsylvania: Templeton Foundation Press, p. 33.

② Edelman, G. M. 1992. *Bright Air, Brilliant Fire: On the Matter of the Mind*. New York: Basic Books, p. 112.

③ Edelman, G. M. 2007. *Second Nature: Brain Science and Human Knowledge*. New Haven: Yale University Press, p. 15.

此外，达马西奥用核心意识（core consciousness）与扩展意识（extended consciousness）这组概念来表示觉知与反思的区分。通过对一些神经病学案例的观察和分析，达马西奥发现，意识并非铁板一块，它表现简单和复杂的意识形式。达马西奥将最基础的意识形式称为核心意识，它赋予有机体一个当下——即此时此地——的自我感，核心意识始终是当下的。另一方面，达马西奥将基于核心意识的一种发展的意识形式称为扩展的意识，它为有机体提供了一种复杂的自我感——个体的历史同一（identity）感。

> 简言之，核心意识是一种简单的生物学现象；它有一个单一的组织层次；它在有机体的整个一生中都是稳固的；它并不完全是人类才有的；而且它并不依赖于传统的记忆、工作记忆、推理或语言。另一方面，扩展的意识则是一种复杂的生物学现象；它有几个组织层次；它在有机体的整个一生中是不断发展的。虽然我相信，在某些非人类的物种身上，在简单的层次中，也有扩展的意识，但它只有在人类身上才能达到最高点。它依赖于传统的记忆和工作记忆。当它达到人类的最高峰时，它也是通过语言来提高的。
>
> 核心意识的超越感（supersense）是步入知晓（knowing）之光的第一步，但它并没有把整个存在照亮。另一方面，扩展意识的卓越感却最终把存在的完整建造带入灯光中。在扩展的意识中，过去和可预见的未来是在一种像史诗故事那样宽广的一览无遗的远景中和此时此地一起被感知到的。①

在达马西奥看来，核心意识是自我感和认识的起点，而赋予人类各种创造性认识活动的是基于核心意识的扩展意识。达马西奥强调指出，扩展的意识并不是一种独立的意识，它是在核心意识的基础上建立起来的。神经疾病的案例表明，扩展意识受到损伤未必会危及核心意识。相反，作为基础的核心意识的损伤却会造成整个意识大厦的倾毁。

达马西奥把由核心意识显现出的自我感称为核心自我（core self），它是一种转瞬即逝的、不停地被身—脑与客体的相互作用的活动建构出来。另一方面，我们日常具有的个体的历史同一感，被达马西奥称为自传式自我（autobiographical self）。自传式自我的神经和心智的特性与核心自我极为不同：在更强大的记忆、推理和语言的支持下，人们现在能够用心智的一部分来操作和调控另一部分。

---

① Damasio, A. 1999. *The Feeling of What Happens*. New York: Harcourt Brace and Company, p. 17.

## 2.8 前反思的自觉知理论

从倪梁康、扎哈维(D. Zahavi)等人对现象学的意识研究的系统的辨析和论述中,我们可以看到一种现象学关于意识本性的前反思的自觉知(pre-reflective self-awareness)理论。我们关于意识本性的上述论证与现象学的这个前反思的自觉知理论是完全相应的。这里我们将依据倪梁康和扎哈维的研究①简要地陈述这个理论的核心思想。

现象学关于意识的前反思自觉知理论是对比反思提出的:意识体验表明,自身是有意识的心智活动不是以反思的方式实现的,而是以一种非反思或前反思的自觉知方式实现的。

胡塞尔认为,意识体验的一个根本特性是一种自显现(self-appearance, self-manifestation 或 self-presenting)。

> 每一个行为都是关于某物的意识,但每一个行为也被意识到。
>
> 每一个确切意义上的"体验"都内部地被感知到。但这种内感知并不在同一个意义上是"体验"。

倪梁康指出,"这里的'内感知'也被胡塞尔在其他地方称作'原意识'(*Urbewußtsein*)、'内意识'(*inneres Bewußtsein*)或'自身意识'(*Selbstbewußtsein*),它无非意味着**对在进行之中的行为本身的一种非对象性的意识到**"②。扎哈维指出,"现象学的立场是相当明确的,一个意向体验意识到某个不同于自身的东西,即意向对象。同时,这个体验也显现自身。因此,除了是意向的之外,体验也同时具有内意识的特征,胡塞尔有时也称其为原意识(*Urbewußtsein*)"③。

在扎哈维看来,萨特(J. Sartre)或许是意识的前反思自觉知理论最著名的捍卫者。萨特认为:体验并非仅仅存在,它还是自给予性(self-givenness)的存在,觉知的自觉知是意识的内在结构特征。"这个自意识(self-consciousness),我们不应该把它看作一个新的意识,而应该看作是对某物之意识之唯一可能的

① Zahavi, Dan. 2005. *Subjectivity and Selfhood: Investigating the First-person Perspective*. Cambridge, MA: The MIT Press.

倪梁康:《自识与反思——近现代西方哲学的基本问题》,商务印书馆 2002 年版。

② 倪梁康:《自识与反思——近现代西方哲学的基本问题》,商务印书馆 2002 年版,第 390—391 页。

③ Zahavi, Dan. 2005. *Subjectivity and Selfhood: Investigating the First-person Perspective*. Cambridge, MA: The MIT Press, pp. 65-66.

存在模式。"[1]

无论是胡塞尔、萨特还是一些其他的现象学家，他们关于意识本性的一个基本看法是：体验的自给予性是一种非反思和非对象性的给予性，而体验的自给予性则是意识体验的存在模式或内在结构。

意识体验在其当下的自觉知，显然不同于人们通常在反思或反省意义上所谈论的自我意识。这种反思意义上的自我意识应该更恰当地被称为自我认识(self-knowing)，这是一种生命机体将自己已发生的心智活动对象化的认识能力。

概括地说，现象学关于意识本性的前反思的自觉知理论提出了如下见解：

(1) **前反思自觉知的意识体验是反思的基础。**"并非反思向自身揭示出被反思的意识。完全相反，正是非反思的意识使反思成为可能；存在一个前反思的我思(*cogito*)，它是笛卡尔我思的先决条件。"[2]"如果某个内容不是事先以某种方式，而仅仅是通过后补的反思而被意识到，那么我们就根本无法谈论某种'未被意识到的内容'。在这个意义上胡塞尔认为意识'必然是在其每一阶段上的**被意识存在**(*Bewußtsein*)'。可以说，意识进行的被意识到为可能后补进行的反思提供了前提。如果我们不具有原意识，那么我们也不能进行反思。"[3]简言之，**觉知先于反思，觉知先于知道，而体验先于知识。**

(2) **前反思自觉知的意识体验与对该体验的反思之间存在一个时间差。**"原意识是在每一个体验进行时的意识，而反思却原则上只有在每一个行为进行之后才能将这个行为当下化。"[4]"从时间方面来看，这种对意识体验的意识到可以被描述为**原初性的**。在这里，对'原初的'或'原的'以及'原意识'等表述的使用是为了与'后反思'相对照：原意识的'在先被给予性'与反思的'后补性'因而是相互对立的。这就是说，一方面作为'原材料'的原意识，另一方面则是作为'回顾'或'后觉'(Nach-Gewahren)的反思。"[5]在这里，胡塞尔同时给出了前反思自觉知的内时间机制："当一个原材料出现在一个新的时间段时，前行的时间段并未消失，而是'被保留在掌握之中'(即'滞留下来')，借助于这种滞留，对于流逝者的回顾才成为可能。"[6]

---

① 转引自 Zahavi, D. 2005. *Subjectivity and Selfhood: Investigating the First-person Perspective*. Cambridge, MA: The MIT Press, p. 12.

② 转引自 Zahavi, D. 2005. *Subjectivity and Selfhood: Investigating the First-person Perspective*. Cambridge, MA: The MIT Press, p. 22.

③ 倪梁康：《自识与反思——近现代西方哲学的基本问题》，商务印书馆 2002 年版，第 394 页。

④ 倪梁康：《自识与反思——近现代西方哲学的基本问题》，商务印书馆 2002 年版，第 402 页。

⑤ 倪梁康：《自识与反思——近现代西方哲学的基本问题》，商务印书馆 2002 年版，第 394—395 页。

⑥ 倪梁康：《自识与反思——近现代西方哲学的基本问题》，商务印书馆 2002 年版，第 395 页。

(3) **意识体验的前反思的自觉知是非对现象性的。**"虽然原意识构成了回顾(反思)的前提,但却并不是这种回顾本身。'被意识到'(*bewußt*)还不意味着'被知道'(*gewußt*)。原意识毋宁说是一种非对象性的意识。在胡塞尔看来,它是一种'内觉察'(Innewerden),而非课题性的'觉知',或者说,一种直接的'感觉',但没有使'被感觉之物'成为对象。原意识因此而明确地有别于反思意义上的回顾。"①

我们相信,黑尔德(Klaus Held)下面这段引言能够恰当而综合地反映胡塞尔关于意识的观点。

> 意识的统一要归因于自我,只有与我相联系的时候,我才能就我的所有经验说,它们是"我"的经验。在反思中我可以——这正是先验现象学的工作——将注意力指向我自己的自我并使它成为课题,成为对象性的对立面。但同时,进行反思的我却始终不可取消地留在对象化的彼岸。这样,便有了一个不通过客体化便可获得的"原一自我"(Ur-Ich),它的非对象性最终保证了现象学作为先验哲学的特征。另一方面,自我能够对自己本身进行反思仅仅是因为它作为原自我先于所有明确的反思已经"知道了"自己本身。但这种前对象性的自我意识无非是在其本原的原初状态中的时间意识而已:我对我本身来说在意识生活的每一刻都滑向过去,但是我始终以滞留的方式觉察到我自身。这种原初滞留便是原初的综合。在这种综合中。我——先于任何客体化——始终已经确认了我自己,并且与此相一致,我始终已获得了第一个与我自己之间的距离。通过这种前对象性的自身确认,我的原一自我便是一个不变的、持久的东西,通过这种前对象的远离,我的原一自我又是某种活的、流动的东西,即某种相对于前面有过的东西而言可以变动的东西。所以,我的自我在它的最深维度中是一个活的存在,在这个存在中,"持久"与"流动"合为一体。②

## 2.9 意识结构

与无意识的心智事件相比,意识的觉知之"光"使意向性结构中原先内隐的(implicit)的两个方面——意向主体(intentional subject)和意向客体(intentional

① 倪梁康:《自识与反思——近现代西方哲学的基本问题》,商务印书馆 2002 年版,第 395—396 页。

② 胡塞尔:《生活世界现象学》,克劳斯·黑尔德编,倪梁康译,上海译文出版社 2005 年版,第 24 页。

object)[①],都明亮起来了。一方面,意向客体或客体意象(image of object)现在显亮在"心智空间";另一方面,意向主体或主体意象(image of subject)[②]则在非意识和无意识生命自我的基础上获得了一种自我感。因此,意识事件的语言表达形式通常包含三个成分:"我"(主体)、觉知和(X)(客体意象)。简言之,意识事件的一般结构是:**"我"—觉知—(X)**[③]。例如:

i. 我—看见—傍晚的云霞。

ii. 我—感到——阵胃痛。

就语言的表示形式而言,i 和 ii 是相同的,但它们反映出的是两种不同的觉知类型。i 中的觉知("看见")指向客体意象("傍晚的云霞"),而 ii 中的觉知("感到")指向生命机体的状态。根据这种觉知指向的差别,我们把指向客体意象的觉知类型称为"想"型,而把指向主体状态的觉知类型称为"受"型。

"想"和"受"的含义取自佛教关于生命构成的五蕴说。佛教认为人类体验(心法)是由受、想、行、识四蕴和合而成。其中受蕴即为指向主体[④]的感受,包括苦受、乐受和中性的不苦不乐受;想蕴,则主要是指生命机体的广泛的认识活动,涉及眼、耳、鼻、舌、身的感知以及意[⑤]的心理活动所涵盖的知觉、意象、记忆、以符号为基础的概念思维等,其中又尤以概念思维为甚。与我们给出的两种类型相似,麦克菲尔(E. M. Macphail)将它们称为"认识意识"(knowing-consciousness)和"感受意识"(feeling-consciousness)[⑥];在达马西奥那里,这种区分在其意识理论中的地位则尤为突出,而他关于感受在意识中作用的研究也

---

① 这里需要明确的是,意向主体和意向客体,是当一个生命主体与一个客体相互作用时,这个相互作用在该主体的身体上引起的同一反应变化的两个方面:一方面,这个相互作用会在主体的"心智空间"建构起该客体的意象(image of the object)(也称为意向客体);另一方面,这个相互作用会使主体发生变化,以应对客体意象的建构,这个为应对客体意象的建构而发生改变的主体就是此时的意向主体。正向达马西奥所指出的那样,因与客体相互作用而引发的心智事件或心智状态的改变包含两个成分,即感受和认知。感受指向主体的改变的状态,而认知指向客体意象的建构。感受和认知成分是同一个心智事件或心智状态改变的两个面向(aspects)。

② 在有心智的生命机体(minded living organism)中,我们将意向客体与客体意象,意向主体与主体意象,看作是可以互换使用的概念。但这两类术语存在强调的差别,意向主体和意向客体突出的是一般生命层面的主体—客体的意向性关系,而主体意象和客体意象突出的是心智意象的构成性,因为一个客体在"心智空间"中的意象并非该客体的摹本,而是客体与有心智的生命机体相互作用时经生命机体特有的神经模式建构起来的。主体是真实的,客体是真实的,客体与主体的相互作用也是真实的,这些意象也同样是真实的,只是最终在我们"心智空间"呈现的客体的"形象"却是主体和客体建构的结果——意象是一种"发明"而不是"发现"。

③ 当我们说意识事件的一般结构是"我"—觉知—(X)时,需要记住的是,这里的觉知包含自觉知。它的完整的结构应该像图 1.1 所示。

④ 在佛教中,主体或自我乃和合之物,但假名安立。

⑤ 此"意"乃指佛教中六根(眼、耳、鼻、舌、身、意)的意根之"意"。

⑥ Macphail, E. M. 1998. *The Evolution of Consciousness*. New York: Oxford University Press.

尤为系统。[1]

所谓“想”型,是指在整个意识事件中注意因受客体的刺激的牵动从而使客体意象受到了觉知更为显著的观照(witness)。因此,在“想”型意识事件中,突出的是客体意象而不是生命机体的状态,突出的是指向客体的认知成分,而不是指向生命机体的感受成分,以至于指向生命机体的感受被置于觉知之“光”的边缘。在“想”型意识事件中,生命机体的感受似乎并未随客体意象而变化。“想”型意识事件的结构是:**“我”—想到→IO**,其中“→”表示觉知的指向性,“IO”表示客体意象(image of object)。这里我们把不同的认知模态(眼、耳、鼻、舌、身、意)统称为“想”。在“想”型意识事件中突出的是对客体的认知。譬如,“我看见傍晚的云霞”(眼),“我听到远处的战鼓声”(耳),“我闻到窗外花香”(鼻),“我尝到啤酒的涩味”(舌),“我触到光滑的桌面”(身),“我在想你何时返乡”(意)。

在日常意识事件中,客体意象总是处于觉知的注意中心吗?觉知总是观照客体意象吗?情况并非如此单一。不难发现,很多意识事件并非以突出的客体意象为指向,它们甚至不是客体指向性的,典型的如身体上的痛、痒、热、冷、打寒战,心理上的莫名恐惧、愉悦或抑郁的心境(mood)等。对于这类意识事件,我们更喜欢以“感到”、“感受”等词汇来描述它们。譬如,我们说,“我感到痛”、“我感到冷”、“我感到痒”、“我感到热”、“我感到痛苦难耐”、“我感到莫名的惊恐”。在这些意识事件发生的当下,我们不会说,“我知道痛”、“我知道冷”、“我知道痒”、“我知道热”、“我知道痛苦难耐”、“我知道莫名的惊恐”。[2] 很明显,在这些意识事件的意向性结构中,突出的不是客体极,而是生命机体的主体极,处于觉知的注意中心的不是客体意象而是生命主体。因此,我们把这类意识事件称为“受”型。“受”型意识事件的结构是**“我”—感受到→Q**,这里 Q(即 quale)表示某种感受质。例如,“我感到一阵胃痛”,这里觉知所观照和显现的是机体受

---

① Damasio, A. 1999. *The Feeling of What Happens*. New York: Harcourt Brace and Company. Damasio, A. 2003. *Looking for Spinoza: Joy, Sorrow, and the Feeling Brain*. Orlando, Fla.: Harcourt.

② 达马西奥认为,尽管感受常常伴随对某一客体意象的认知,但感受的功能是独特的,它指示的身体的状态。达马西奥写道:“我的假设可临时定义为:感受就是对某个身体状态的知觉,以及对某个思维和具有特定主题思想的模式的知觉。……我的观点是,感受在功能上是独特的,因为它们的本质在于对参与反应过程的身体进行表征的思想。如果抛开了这个本质,那么感受的概念就消失了。如果抛开这个本质,那么我们就无法说‘我感受到’(I feel)快乐,而是‘我认为’(I think)快乐。而这会带来一个合理的问题:什么使得思想‘快乐’?如果我们没有体验到具有某种我们称为愉悦品质和那种在我们生命框架中我们发现为‘好的’和‘正向’品质的身体状态,那么我们就没有任何理由把任何思想当作愉快的或悲伤的。”参见 Damasio, A. 2003. *Looking for Spinoza: Joy, Sorrow, and the Feeling Brain*. Orlando, Fla.: Harcourt, pp. 86-87.

刺激而改变了的当下的身体状态。

感受指向作为身体的"我"。因为感受,"我"才在整个意识体验中成为觉知所观照的焦点。当剧烈的疼痛袭来时,觉知完全被引向作为身体的"我"的状态,注意将完全落在身体上,身体成为体验的中心。在达玛西奥看来:"苦受或乐受或居于苦乐之间的感受是我们心智的基石(bedrock)。我们常常忽略了这个简单的事实,因为居于我们周围的客体和事件的心智意象,同描述它们的词语和句子的意象一起,耗尽了我们过载的(overburdened)注意。"[①]正因我们的日常情况大抵如此,以至于感受在以认知为主导的认知科学的早期研究中没有得到足够的注意。幸运的是,现在哲学和科学已扭转了这种偏颇。[②]

与上述两种有点极端的意识事件类型不同,实际上,大多数日常意识事件往往处在这两者之间,即我们在认知一个客体和形成客体意象的同时,我们也有某种明显的感受。其所以如此,一种情形是,作用于主体的客体会给主体带来显著的影响,譬如当我突遇一条眼镜王蛇时,我不但有一个对眼镜王蛇意象的清晰觉知,而且同时有一种因此意象而来的强烈惊惧感。此时,我们对这个事件的描述是:"我**惊惧地**瞥见那条眼镜王蛇"。另一种情形是,主体的状态——譬如像暂时的身体疲惫、疼痛,或焦虑、抑郁之类的心境——会给主体的认知活动赋予一种情感(affective)"色彩",由此深深地影响我们对事物的感知和响应。[③] 因此,同样的认知客体,可能会因主体状态的不同而引发不同的体验表达,例如同是上面的例子,现在体验的描述可能会是:"我**忧郁地**看着傍晚的云霞","我**兴奋地**倾听远处的战鼓声","我**陶醉地**闻着窗外花香","我**难受地**尝着啤酒的涩味","我**轻柔地**摸着光滑的桌面","我**满怀渴望地**在想你何时返乡"。在这些意识事件中,认知和感受二者同时清晰俱在,客体意象和主体意象同时清晰俱在。因此,这类意识事件的结构是:**"我"—感受到→Q 同时"想"到→IO。**[④]

一般地,当主体开始对一个客体进行认知加工时,不但客体相应地改变了主体,同时主体也因它的相应状态而赋予客体认知一种感受"色彩",也就是说,**在意识事件中觉知既通过认知指向和显现客体意象,也通过感受指示和显现主**

---

① Damasio, A. 2003. *Looking for Spinoza: Joy, Sorrow, and the Feeling Brain*. Orlando, Fla.: Harcourt, p. 3.

② Weber, A. 2002. Feeling the Signs: The Origins of Meaning in the Biological Philosophy of Susanne K. Langer and Hans Jonas. *Sign Systems Studies*, Vol. 30, No. 1, pp. 183-199.

③ Thompson, E. & Stapleton, M. 2008. Making Sense of Sense-Making: Reflections on Enactive and Extended Mind Theories. *Topoi*, Vol. 28, No. 1, pp. 23-30.

④ 意识事件的这个一般结构恰当地反映了达马西奥关于人本质的一个看法:人并非要么是感受的机器要么是思维的机器,确切地说,人是一个进行思维的感受的机器。

**体状态**。但是,在这其中存在程度的差别,有时这种差别是极为悬殊的。现在我们来比较两种情形中对客体的认知加工所引起的主体之感受的差异。其一是,我突遇一条眼镜王蛇;其二是,我进行一个简单的心算,如 89+325。很显然,前者造成一种强烈的惊惧,而后者在我"心智空间"所造成的似乎只是一快速划过的数字和操作数字的意象流(flow of images),就好比飘落湖面的一片秋叶,几乎让人感受不到一点情绪的"涟漪"。后者似乎是纯粹的"想"型,一种"冰冷的理性"(cool reason),但这实际只是因感受的成分极其微弱而已,以至于其结构的表达由一般的**"我"—感受到→Q 同时"想"到→IO** 简缩为**"我"—"想"到→IO**。这时,"我"在整个意识事件的结构中似乎只是一个**形式成分**,在体验上,"我"似乎并不在场。然而尽管在这个认知活动发生时情绪感受极其微弱,主体仍会有某种感受——即一种中性的不苦不乐的感受。[①]

有时我们会处于某种情绪或身体状态中,例如愤怒或剧烈的疼痛,我们完全被它们占据,这时觉知关照的只是主体的状态。这时,意识事件结构的表达就由一般的**"我"—感到→Q 同时"想"到→IO** 简缩为**"我"—感到→Q**。当然,我们也可事后去回忆或思考某一个感受,但感到某一感受和思考某一感受是完全不同的。感到某一个感受是一种前反思的自觉知,而回忆或思考某一感受,已经是一种对象化的反思了。

> 我并不站在愤怒的对立面,而这意味着,愤怒对我而言并不是一个对象。可是我们仍然"知道"它:我完全活在愤怒里,没有反思它,在愤怒本身中,我"知道"我的心理状态。我的这个"知识"本质上不同于属于主题化(thematic)意识的知识。它"内在"于愤怒,或者换言之,在我"知道"我愤怒的同时,我仍然在愤怒中。[②]

**"我"—感到→Q 同时"想"到→IO**,是意识事件的一般结构。但这个结构只有三个成分:"我"、觉知和客体意象,因为**"受"和"想"不过是觉知的两种表现形式**。**"我"—感到→Q** 本质上是指向"我"的觉知,它指示出一种"我"感(a sense of "I")或自我感,**"我"—"想"到→IO** 则是指向客体意象的觉知。

与我们上面所作的关于意识事件结构的分析相一致,在当代意识研究中因研究者的不同侧重而形成了三个典型的问题:(1)关于觉知本性的研究;(2)关

---

① 关于这一点达马西奥谈道:"世界上几乎没有任何客体是情绪中立的。客体间的情绪差别是一个程度的差别:一些客体诱发微弱的,几乎不可知觉的情绪反应,一些客体诱发强的情绪反应,而在其间还存在其他程度。"(Damasio, A. 2003. *Looking for Spinoza: Joy, Sorrow, and the Feeling Brain*. Orlando, Fla: Harcourt, p. 56)

② Gurwitsch, A. 1979. *Human Encounters in the Social World*. Trans. F. Kersten. Pittsburgh: Duquesne University Press, p. 87.

于"我"或自我的研究；(3)关于客体意象的认知研究。

我们提出，意识的标志特性是觉知及其反身性。从我们对意识事件的结构**"我"—觉知—(X)**所作的分析可以看出，尽管在意识事件中觉知既**以认知的方式显示客体意象**也**以感受方式指示主体状态**，但觉知在某种意义上是**独立的**：它既非客体意象也非主体感受[①]，而是显现客体意象和主体状态(无论是身体的还是心理的)从而使自我获得自我感的"光亮空间"。

## 2.10 小 结

人类丰富的体验世界或"生活世界"(life-world)，是在意识之光的照亮之下建立起来的。我总是情不自禁地想用光来表达意识在宇宙中出现时的独特性。

> 我在本书一开始即将诞生和步入光亮作为关于意识的暗示性隐喻。当自我第一次赋予心智，而且此后永远如此，每天生活中有三分之二的时光处在这种几乎没有中断的状态中，我们步入了心智之光，我们认识了我们自己。既然如此众多成长(becomings)的记忆创造了今天的我们，那么，我们甚至可以想象我们自己正在穿过灯光照耀下的舞台。
>
> 开始完全是质朴的(modestly)，没有一点与内在或外在于我们身体边界的一些简单事物相关联的生命存在感。接着光亮的强度增加了，当光变得更亮时，更多的宇宙被照亮了。与以往的任何时候相比，我们能清晰地看见我们过去的更多对象，最初是个别的，然后是立刻看见了；我们未来的更多对象和我们周围的更多对象都被照亮了。在日益增强的意识之光的照耀下，每天有更多的东西被知道，更精细地而且是同时被知道的。
>
> 从其低微的起源到它目前的水平，意识是对存在的揭示——我必须补充说，是部分的揭示。在它发展的某一点，在记忆、推理以及后来语言的帮助下，意识成为改变存在的一种手段。[②]

意识为物质、生命和心智的演进带来了一个关键性的转折。这个转折是独特的、奇异的，因为它不仅照亮了宇宙中他者的意象，而且它也使生命主体的意象在自身的光中显现出来，最初是前反思的，接着是反思的。我们将光视为理

---

① 与里贝特和德克曼(A. Deikman)一样，达玛西奥也认为："意识关乎超越其自身的对象。一方面，有一个对象；另一方面，有一个关于该对象的意识，对象与意识是可分离的，尽管与它有明显的联系。意识是另外一个'东西'而不是它所关于的对象，在当代对意识的解释中，这个关键分离却常常被人们所忽略。"(参见 Damasio, A. 1999. *The Feeling of What Happens*. New York: Harcourt Brace and Company, p. 346)同样地，在佛教中，识(觉知)既不等同于受(感受)也不等同于想(认知、思想)。

② Damasio, A. 1999. *The Feeling of What Happens*. London: William Heinemann, p. 315.

解意识本性的一个强有力的隐喻,因为它不仅提供了一个有力的形象展示了意识的觉知及其自觉知的特性。

意识始终是一个生命机体的意识,它出现在生命机体中。觉知不是生命机体的前提,然而它的出现为生命主体带来了主体感,赋予生命一种自我感。依达马西奥的说法,有意识的心智,就是一种被赋予了自我的心智(self comes to mind)。[①]

我们将意识视为生命和心智演化的一个进阶。"意识和心智也是可以区分的:意识是与明显的自我感和知晓(knowing)有关的心智的一部分。对心智而言,不仅仅有意识,还有更多的东西,存在无意识的心智,正如我们在那些有心智但没有意识的病人身上所发现的那样。"[②]在意识诞生之前,基于有限的无意识的行为模式的生命主体已经在自然界广泛盛行了。当我们试图理论地刻画作为生命共性的自我保存(self-preservation)时,我们已经在直观上接受了理解生命的一些基本概念,如主体、自主性(autonomy)、智能、意图、价值、意义等。只有当我们从生命的角度理解心智以及意识的诞生时,我们才能真切地感到心智和意识并不是某种与生命机体分离的存在,相反,它们都植根于生命机体中。唯有当我们将心智和意识放在生命演进的长链中审视时,我们才能看清意识在它所带来的巨大转折中表现出的独特性。从生命自我到有自我感的生命,这是意识赋予生命的第一缕也是最耀眼的光辉。

---

① Damasio, A. 2010. *Self Comes to Mind: Constructing the Conscious Brain*. New York: Pantheon Books, p. 3.

② Damasio, A. 1999. *The Feeling of What Happens*. New York: Harcourt Brace and Company, p. 27.

# 3 生命自我

恺撒大帝同一头猩猩之间的差别，主要不是由于组成物质有什么不同，而是由于那些物质的关系构型不一样。

跟手表不一样，生物体自己使自己保持在上满发条的状态，从而抵挡事物走向衰败的总趋势，这是生物体最奇异的特点。

——拉兹洛(E. Laszlo)

在上一章的讨论中，我们指出意识事件的一般结构是：**"我"—觉知—(X)**。不论其中的觉知是以主体为观照焦点的"受"型，还是以客体意象为观照焦点的"想"型，在这个结构中，"我"始终是整个结构的一个不可或缺的成分。对于这个不可或缺的成分，笛卡尔(Descartes)曾经有一个著名的疑问："我知道我存在，问题是，我所知道的这个'我'是什么？"[①]

与意识一样，自我是一个明确的现象，同时也是一个复杂的议题。尽管意识研究让我们不可避免地触及"我"或自我问题，但这里我们并不想深入人类关于自我看法的复杂历史。对于自我，我们有一个简明的思路：意识是一个演化的生物现象，在意识出现之前，生命作为具有第一人称视角的主体就已经出现了；尽管意识的诞生为生命自我带来了新的品质——自我感，并且在反思、记忆、语言等能力的基础上形成了关于自我的概念(concept of the self)，但充分理解意识之前的生命自我，将有助于我们更好地理解意识和自我感的诞生，更好地理解反思和人格的同一性。

自从神经病学家保罗·布洛卡(Paul Broca)和卡尔·威尔尼克(Carl Wernicke)发现甚至原来被认为从属于心智范畴的语言能力也与大脑左半球的某些区域之间存在某种必然关联以来，"心智是具身的(embodied)"作为一个事实已

① Descartes, R. 1985. *The Philosophical Writings of Descartes*. Volumes 2, translated by J. Cambridge: Cambridge University Press, p. 18.

经显而易见有一个半世纪了。詹姆士(W. James)说:"大脑是心理运作的一个直接身体条件这个事实,现在确实已经得到了非常普遍的认可,我无须花费更多的时间来对此加以阐明,我只是把它作为一个基本假定,然后继续往前走。"[①]这个基本假定或者说事实正是当代心智科学研究的基石,而且也将在21世纪的人类文化中越来越明确。

心智科学面临的核心任务就是从生物学角度来加深对人类心智更为全面的理解——不理解生命将无法理解心智。因此,在自我的当代研究中,我们目睹了一个非常自然的研究趋势,即自我的生物学和神经科学研究的深入和扩展。然而另一方面,自我的心理学、神经科学和生物学的研究与自我的现象学研究也不是彼此隔绝的,相反它们处于一种互惠关系中。这种互惠关系促使传统的哲学和心理学界逐渐与生物学界的力量结合起来,并且形成了一种尽管松散但充满生机活力的联盟。

## 3.1 自我保存与生物价值

无论是对最简单的单细胞生命(如变形虫)还是对像人类这样复杂的多细胞生命而言,它们所具有各种能力(无论是本能的、反射的还是心智的(minded),无论是无意识的还是有意识的)的首要的目标就是维持生命机体本身的存在。

自我保存(self-preservation)——即生命机体维持自身的存在和良好状态(well-being),在对抗各种可能的环境威胁中维持自身组织和功能的完整性——这个生命的自然倾向(*Conatus*)被斯宾诺莎视为一切生命的第一现实,被达马西奥视为生命存在的一切价值中的最根本的生物价值(biological value)。"斯宾诺莎(Spinoza)说:保存自己的努力是美德的首要的和独一无二的基础。"[②]

生存和生物价值的概念就体现在机体组织竭力维持其最优体内平衡(homeostasis)上。"任何生命在任何时候,其最基本的所有物是与生命健康相匹配的身体化学过程的平衡幅度。它可以平等地适用于阿米巴虫和人类。所有其他的一切都源于此。再怎么强调它的重要性都不为过。"[③]"价值直接或间接地

① James, W.:《心理学原理》,中国城市出版社2003年版,第5页。

② Damasio, A. 1999. *The Feeling of What Happens*. New York: Harcourt Brace and Company, p. 25.

③ Damasio, A. 2010. *Self Comes to Mind: Constructing the Conscious Brain*. New York: Pantheon Books, p. 44.

与生存关联在一起。对人类而言，价值特别以良好状态(well-being)的形式与生存的品质联系在一起。生存的概念——进而，生物价值的概念——可以适用于不同的生物实体，从分子到基因到整个有机体。"①

即使是在最基本的生命形式(如单细胞生物)中，我们凭直觉上就能发现一些用来描述人类主体特性的术语也适用于这些基本的生命形式，例如，主体、第一人称视角、感知、反应、行为、趋向、回避、意向性等。当我们试图揭开生命的本质时，我们将不可避免地发现生命范畴、心智范畴、意识范畴和思想范畴之间存在深刻的连续性。这个连续性表现在：无论是心智、意识还是思想，它们最终都与生命的自我保存这个最高的生物价值或直接或迂回地联系在一起。可以合理地说，生命机体的自我保存，这一有关生命本质的直觉是我们理解自我本性(无论是无意识的生命自我、前反思的自我感还是反思意识的自传式自我)的一个最合理也最坚实的起点。"显然，我们每个人都有一个外显的(但短暂的)物理的或身体的自我。要探索自我性(selfhood)的根源就不能忽视这个基本的事实。"②

## 3.2 生命－心智连续性

从生命本性出发来理解高级的心智活动，这构成了当代有关生命—心智连续性论题(life-mind continuity thesis)的一类丰富研究。这个论题的中心观念是：心智属于生命，它与生命的本性是联系在一起的，心智与生命共享了一组核心的组织和过程属性，心智所特有的组织和过程属性与生命相比具有相似性和

① Damasio, A. 2010. *Self Comes to Mind: Constructing the Conscious Brain*. New York: Pantheon Books, p. 46.

② Austin, J. M. 1998. *Zen and Brain: Toward an Understanding of Meditation and Consciousness*. MIT Press, p. 43.

连续性。[①] 显然,这个基于演化一发展维度的研究不是全新的,它与皮亚杰(J. Piaget)的发生认识论如出一辙。皮亚杰说过:"任何关于认识发展的研究,凡追溯到其根源的(暂不论它的生物前提),都会有助于对认识最初是如何发展的这个尚未解决的问题提供答案。"[②]"心理发生只有在它的机体根源被揭露以后才能为人所理解。"[③]演化和发生的维度的研究开启了一个重要的方法论原则。这个原则要求我们"研究各种认识的起源,从最低级形式的认识开始,并追踪这种认识向以后各个水平的发展情况,一直追踪到科学思维并包括科学思维"[④];它要求"我们首先考虑早期的生命有机体,接着渐渐地跨越演化的历史朝向目前的有机体。它要求我们注意神经系统日益累积的变化,并把它们分别与行为、心智和自我的不断出现联系起来"[⑤]。

历史地看,斯宾塞(Herbert Spencer)和杜威(John Dewey)已在一定程度上表达了生命范畴与心智范畴之间连续性的观点。斯宾塞认为,"生命与心智之间的主要区别在于程度和细节;拥有心智是生物的高级样式;在某种意义上,人类不仅比对虾更聪明,而且更有活力"[⑥]。更一般地,斯宾塞认为,整个世界的演化有从不连贯的同质状态向明显的异质状态转变的趋势,并整体上趋向于结构复杂性的增加和功能增强,生命系统与非生命系统的区别在于生命体的内部关

---

① 我们这里所说的连续性不是同质成分连续排列的连续性,而是层次的连续性(holarchical continuity)。因此,这些不同层次现象之间的连续性不是一个原子到两个原子的连续性,而是一个原子模式到一个分子模式,一个分子模式到一个细胞模式,一个细胞模式到一个生物体模式的连续性;这个连续性不是一个人到两个人的连续性,而是一个个体模式到一个社会系统模式的连续性。概言之,这个连续性不是从构成成分到构成成分的连续性,而是从构成成分到被构成系统的层次连续性,构成成分的属性到被构成系统的属性的连续性。因此,这种连续性体现的不是构成成分的累加,而是层次间的创造性涌现——一种模式到另一种模式,一个层次到另一个层次,一个层次的属性到另一个层次的属性。关于层次的关系,费曼(R. P. Feynman)曾这样说过:"继续前进,我们会遇到邪恶、美和希望……如果我用一个宗教的隐喻,哪一端更接近上帝呢?美和希望,或基本定律?我认为,正确的方式当然是我们应该看见事物之间整体的结构互联:一切科学,不仅仅科学,还包括所有智力的勤勉,都旨在寻找层次之间的联系,旨在把美与历史连在一起,把历史与人类的心理状态联系在一起,把人类的心理状态与脑的工作联系在一起,把脑与神经脉冲联系在一起,把神经脉冲与化学联系在一起,等等,上与下,两方向连在一起。今天,我们不再可能相信我们能自始至终从一端到另一端仔细地画出一条线来,而且这样相信也毫无用处,因为我们已经开始明白层次是相对的。我不认为哪一端更接近上帝。"(参见 Edelman, G. M. 2007. *Second Nature: Brain Science and Human Knowledge*. New Haven: Yale University Press)

② 皮亚杰:《发生认识论原理》,王宪钿等译,商务印书馆 1985 年版,第 17 页。

③ 皮亚杰:《发生认识论原理》,王宪钿等译,商务印书馆 1985 年版,第 21 页。

④ 皮亚杰:《发生认识论原理》,王宪钿等译,商务印书馆 1985 年版,第 17 页。

⑤ Damasio, A. 2010. *Self Comes to Mind: Constructing the Conscious Brain*. New York: Pantheon Books, p. 22.

⑥ Godfrey-Smith, P. 1994. Spencer and Dewey on Life and Mind, *Artificial Life IV: Proceedings of the Fourth International Workshop on the Synthesis and Simulation of Living Systems*. MIT Press: Cambridge, Mass, pp. 80-89.

系能够在经历外部关系变化时的不断调整自身，生命机体的本质特征在于对不断变化的环境进行自我调整和自我保存，以阻止环境的变化破坏其同一性。杜威对于生命的观点与斯宾塞比较类似，他把生命看作与环境相互作用过程中表现出的属性——"生命系统的活动在于面临干扰时表现出维持组织和机体的完整性"①。杜威还举例说：

> 铁本身显示或表现有偏向或选择性反应的特征，但它并未表现出偏向于维持纯铁的状态；可以说，它会很快变成氧化铁。在与水的相互作用中，它并没有显示出改变该相互作用的趋向，以便最终维持纯铁的特征。如果这样，铁就有了生命的标志，就会被称为一个有机体了。②

斯宾塞和杜威都把认知视为从与世界互动中涌现出的简单样式，认为生命系统在面临环境扰动时表现出来的调整能力预示了认知的能力。关于生命一心智的连续性，戈弗雷-史密斯（Peter Godfrey-Smith）在《斯宾塞和杜威论生命与心智》一文中作了如下区分：

> **弱连续性**：任何有心智的东西就是生命，尽管并非每一有生命的东西都有心智。认知是生命系统的一种活动。
>
> **强连续性**：生命和心智有一共同的抽象模式或有一组基本的组织属性。心智的功能性属性特征通常是生命必不可少的功能属性的升级形式。心智本质上是类生命的。
>
> **方法论连续性**：理解心智需要理解其在整个生命系统中发挥的作用。应在"整个有机体"语境中研究认知。③

强连续性论题意味着：即使最基本的生命形式也已经蕴含了初始的（rudimentary）心智，生命与心智共享了一些基本的属性；心智是生命功能属性的升级。斯宾塞被认为是强连续性和方法论连续性命题的支持者，他认为要构建生命系统就需要构建一个在环境中维持自身的系统，在面临可能衰败的情况下，通过调整其内部程序和行为来应对外部的事件和关系。他还认为一旦系统有

① Godfrey-Smith, P. 1994. Spencer and Dewey on Life and Mind. *Artificial Life IV: Proceedings of the Fourth International Workshop on the Synthesis and Simulation of Living Systems*. MIT Press: Cambridge, Mass, pp. 80-89.

② Godfrey-Smith, P. 1994. Spencer and Dewey on Life and Mind. *Artificial Life IV: Proceedings of the Fourth International Workshop on the Synthesis and Simulation of Living Systems*. MIT Press: Cambridge, Mass, pp. 80-89.

③ Godfrey-Smith, P. 1994. Spencer and Dewey on Life and Mind. *Artificial Life IV: Proceedings of the Fourth International Workshop on the Synthesis and Simulation of Living Systems*. MIT Press: Cambridge, Mass, pp. 80-89.

了这些条件,在特殊方式下,你就有了一个智能系统。总体上,杜威支持生命与心智之间的连续性,他认为生命与心智的区别在于复杂性的增长,生命机体面对外部变化时作用于环境以维持两者之间的平衡,这在一定程度上预示了智能。尽管杜威并未接受强连续性,但他也确实认为认知的某些基本属性形式上与生命的基本属性相似。

生命系统与环境的关系是生命一心智连续性论题的一个重要方面。在这点上,斯宾塞和杜威持有不同的观点。斯宾塞倾向于认为,环境是有机体的决定者。如此一来,生命体成为在环境中被动的客体,环境的复杂性改变了有机体的活动,这是一种非对称的外在论的观点。而杜威倾向于将生命体和环境看作一个单一的系统,由此他认为有机体与环境之间存在着复杂的相互作用和相互影响关系,而不仅仅是环境决定有机体。有机体和环境是一个整体,有机体的调节活动是为了保持双方关系的平衡。他倾向于认为,"非对称的外在论观点应该被认可有机体与环境间双向互动的观点所取代"①。

很大程度上,斯宾塞和杜威所主张的生命一心智的连续性是从功能或行为的角度来分析的。而汤普森(E. Thompson)认为,来自现象学传统的约纳斯(H. Jonas)的生命哲学表明"生命与心智的连续性不仅仅是组织的、功能的或者行为的,而且也是现象学的;也就是说,这种连续性既包含了心智生命的主观和体验的方面,也包含了认知的方面"②。约纳斯在《生命现象》(*The Phenomenon of Life*)一书的导言中写道:"生命哲学包含有机体哲学和心智的哲学。这本身是生命哲学的第一个命题,事实上是它的假设,这个假设必定在它的实行过程中发挥作用。因为这个观点恰恰表达了这样的争议:**即使最低级形式的有机体也预示了心智;而即使是最高程度的心智,也同样是有机体的一部分**"(着重是我们加的)。③ 对于约纳斯来说,用来理解人类体验的某些基本概念也同样适用于生命本身:"人类在自身中发现的那些主要矛盾——自由与必然,自主与依赖,个人与世界,联系与孤立,出生与死亡——甚至是在最原初的生命形式中都可以找到一点最初的痕迹。"④

---

① Godfrey-Smith, P. 1994. Spencer and Dewey on Life and Mind. *Artificial Life IV: Proceedings of the Fourth International Workshop on the Synthesis and Simulation of Living Systems*. MIT Press: Cambridge, Mass, pp. 80-89.

② Thompson, E., 2007. *Mind in Life: Biology, Phenomenology, and the Sciences of Mind*. London: Harvard University Press, p. 129.

③ Jonas, H. 1966. *The Phenomenon of Life: Toward a Philosophical Biology*. IL: Northwestern University Press, p. 1.

④ Jonas, H. 1966. *The Phenomenon of Life: Toward a Philosophical Biology*. IL: Northwestern University Press, p. ix.

## 3.3 生命自我与组织不变性

动态的生命调节过程，即体内平衡，开始于最基本的生命形式，如细菌、细胞或简单的阿米巴虫。这些生物没有脑，没有高级的情绪机制，没有意识，更没有依赖语言的精微的推理和反思能力，但它们却表现出恰当的适应性行为。它们能够很好地解决其生命中的一些基本问题，如辨识所需的能量的种类和来源，合成和转化能量，维持与生命进程相协调的内部化学平衡，通过修复损耗来维持有机体的结构，抵挡来自外部的各种侵害，对体内温度、氧浓度或 pH 值的自动调节，等等。

那么，在生命机体实现自我保存的调节反应的整个过程中，自我存在何处呢？显然，在生命的体内平衡的维持中，并没有一个类似"小人"(Homunculus)这种抽象的和想象的极化(polarized)行动者(agent)[①]居于生命体内在操纵和控制这一切。这种寄希望于小人来理解生命管理和自我存在方式的观念已经被证明无望地失败了。要理解自我，我们需要其他的观点。

对此，我们的一般观点是：(1)**生命自我是由整个生命机体(living organism)来表达的，它不完全归于该生命机体的某个优选的局部**[②]**；它是全局的分布式(distributed)表达，而不是局部的定域(located)表达**。(2)**自我是一个不断建构的变异的同一性**。现在的问题是，生命自我的这种全局的、分布式的、变异的同一性是如何实现的呢？

在理论生物学领域，马图拉纳(H. R. Maturana)和瓦雷拉的自创生(autopoiesis)理论以及罗森(R. Rosen)的代谢－修复系统(Metabolism-repair systems)(即(M,R) system)理论都致力于对生命自我的这种全局的、分布式的、变异的同一性的组织和过程进行理论刻画。

从体验者和观察者的双重的角度看，生命机体是自主的(autonomous)[③]，它拥有一个出自其第一人称视角和意向关系的独一无二的现象世界。因此，生命机体本质上也是主体——一个"我"或自我。当一个生命机体是主体时，我们可以看到其存在方式的四个最基本特征：(1)具身性(embodiment)，即一个特定

---

① 所谓"小人"或"极化的行动者"，形象地说，就是一个处于有机体时空结构中的无广延、无时间性的点，它本身没有结构和过程，但却是该有机体心智活动和行为的启动和控制中心。

② 这样，就不存在一个想象的"小人"所造成的逻辑上的无穷倒退的困境。

③ 所谓自主性(autonomy)是指，一个系统是一个自我决定的(self-determining)，这与被外界所决定的"他治"(heteronomous)系统区别开来。例如，一个活细胞、一个多细胞动物、一个蚁群或一个人，是作为一个连贯的、自我决定的统一体而与其环境进行交互作用的；另一方面，一个自动取款机则是一个人类设计领域中由外界决定和控制的。

广延形态的物质系统;(2)同一性;(3)变异性;(4)意向性。

生命自我首先是通过它的身体而被辨识和被区分的,我们首先看到的是生命主体作为机体的单一的身体形态,这个身体形态的单一性也是自我单一性和同一性的原则:

> 你从未见到过一个没有身体的人,你也从未见到过有两个身体的人,或者是多个身体的人,甚至连体双胞胎也是这样,这种事根本不会发生。你可能见到过,或者听说过,身体里面有不止一个人,这是一种病理状况,是众所周知的多重人格失常[最近它有了一个新的名字:分裂身份紊乱(dissociative identity disorder)]。但是,即使如此,这条原则也并不经常受到违犯,因为,在每一个确定的时间内,在许多同一性之中,只有一种能够使用身体来思考和行动,每次只有一种同一性获得足够的控制,成为一个人和表现自己(最好是说,表现它的自我)。人们并不认为多重人格是正常的,这个事实反映了一种普遍的看法,即一个身体伴随着一个自我。[①]

生命机体表现在身体形态这个有限的范围内,这个范围形成了一个开放的但有选择穿透的边界,既把生命的内部和外部环境分离开来,同时也将它们紧密地关联在一起。[②] 生命机体的自我保存的强烈欲望就在于维持这个封闭且开放界限的完整性。在一个单细胞中,这个界限被称为一个膜,在像我们这样复杂的生物中,它却采取多种形式——例如,覆盖我们大部分身体的皮肤;覆盖可以接受光线的一部分眼球的角膜,覆盖口腔的薄膜。如果没有界限,就没有身体;而如果没有身体,就没有有机体。当心智和意识最终在演化中出现的时候,它们首先是与维持这个界限的完整性以及相关的强烈欲望联系在一起的。

当我们考察地球上所见的生命机体时,我们首先看到的是这个通过身体与环境区分开来的统一体。然而当我们继续考察它的构成时,我们发现这个保持其同一性的统一体却源于一个持续不断建构(合成和分解)的过程。任何一个生命机体都必须与外界进行持续不断的物质-能量交换,简单的细胞机体如此,复杂的人类机体也如此。例如,在构成我们机体的细胞中,有的只能存活短短的一周,大多数不会超过一年,而构成每个细胞所需的化学物质则是随时随地进行着交换。即使在我们一生中很少死亡和被替换的脑细胞也因为学习和经验而修改着突触之间的联系。一个生命一生都在成长,构成我们今天的物质

---

① Damasio A. 1999. *The Feeling of What Happens*. London: William Heinemann, p.142.

② 这里,我们愿意把有机体所形成的这种选择的开放性或封闭的开放性,看作意向性的最原初形式。选择性或封闭性的边界表明有机体是一个与环境区分的统一体,而开放性则表明这个统一体始终与环境进行交互作用,是指向环境的。马图拉纳和瓦雷拉也把这称为有机体与环境之间的结构耦合(structural coupling)。

成分与昨天不同，也与我们第一次学会使用“我”词语来称呼自己时不同。

当我们在身体形态中寻找生命主体的同一性时，正如我们上述表明的：**随着时间的迁流，生命主体单一的身体形态始终发生着（体型或状态的）变异，但无论如何，它似乎又保持着一种不变性**。自我现象最令人困惑的方面或许就是这个变异的不变性，或变异的同一性：“自我不可能抓得住，因为它一直变动、衰败，又重新组构，视每一时刻的不同情况而稍有不同，这使‘自我’成为混沌理论中的‘奇异吸引子’。它一方面显现出井然有序的模式，另一方面又是不可预测的漫无秩序，它从不重复自己，无论何时看它，总是稍有差异。”①自我的这种变异的同一性出现在所有演化—发展水平的自我中：“无论是在心智/身体水平，细胞水平还是跨有机体水平，为什么各种涌现的自我，虚拟的同一性，遍地出现，创造了种种不同的世界？这个现象如此具有创生力，以至于不断创生一些全新的新领域：生命、心智和社会。可是这些涌现的自我所基于的过程却是如此易变和无根基，这使我们在显示出的坚实性与它的无根基性之间看见一个明显的悖谬。”②

那么，究竟是什么事实使得这个生命机体在贯穿其一生的充满改变的过程中仍然是同一个生命机体？保持变中之不变的是什么呢？——从观察者的角度看，它是该生命机体的组织；从体验者的角度看，它是经历一切变化而依然活的该生命机体。如果不去关注像人类这样充满复杂的生长和发育特点的自我，仅仅看一个在其一生中生长和发育变化很小的生命个体，如简单的细胞，那么我们该如何看待变异的同一性呢？

**自创生**　基于对生命本质的这个变异的同一性的深刻直觉，马图拉纳（H. Maturana）和瓦雷拉（F. J. Varela）将生命描述为一个动态的自创生（autopoeisis）系统，并提出“所有的生命系统都是自创生系统（autopoietic system）”的论题。而且他们的理论研究还进一步表明，即使在最简单的生命形式（如单细胞）中，生命机体的自我保存机制也蕴含了初始的认知和心智。例如，自创生理论在对“生命是什么”的回答中，提出“所有的生命系统是认知系统”、“生命系统是意义生成（sense-making）和价值的系统”等。③

自创生理论关注生命的共同本质，它试图超越生命的多样性而找出所有生命共有的特性（denominator），从而从非生命中分辨出生命。自创生理论并不

① Kabat-Zinn, J.:《正念——身心安顿的禅修之道》，雷叔云译，海南出版社 2009 年版，第 208 页。

② Varela, F. 1995. The Emergent Self. In: Brockman, John. The Third Culture. New York: Simon & Schuster, p. 210.

③ 参见 Varela, F. J. 1991. Organism: A Meshwork of Selfless Selves. In: Tauber (ed.) *Organism and the Origins of Self*. Dordrecht: Kluwer Academia Publishers, pp. 79-107.

关注生命本身的起源,即不关注生命是如何由非生命转变而来。确切地说,它关注生命(即使是最基本的生命形式)具有的一般组织形式和机制。

生命的自创生理论是以对细胞生命的分析为基础的,因为细胞生命是地球上最基本的生命形式,其他更复杂的生命都是以细胞为"建设砖块"的。我们知道,即使是地球上最简单的生命也是极其复杂的,包含着数百种基因和其他种类的大分子。然而,抛开这种复杂性不论,我们能对细胞的组织形式和工作机制作一个简单的描述:一个细胞就是一个热力学开放系统,它与环境进行着持续的物质和能量交换;有些分子通过细胞膜进入并参与了细胞内部的活动,而另一些分子作为废物被排泄掉;伴随着这一交换过程,细胞生产出构成它自身的成分,这些成分在不断进行着的循环过程中反过来制造了自身。

> 细胞……一个复杂的生产系统,生产和合成蛋白质、脂肪、酶等大分子;它平均由 105 个大分子组成。一个给定细胞的全部大分子群体在其一生中大约要更新 104 次。在这个令人惊愕的物质流通过程中,细胞始终维持了它的区别性(distinctiveness)、内聚力(cohesiveness)和相对的自主性(autonomy)。它产生了大量的成分,可是它没有产生任何其他东西——它生产了它自己。一个细胞在其一生中维持着它的同一性和区别性。尽管其构成成分本身始终在连续地或周期性地被拆散和重建,被创造和被摧毁,被生产和被消耗,但这个统一体和整体却始终被维持着。①

马图拉纳和瓦雷拉杜撰了"自创生(autopoiesis, self-producing)"这一术语来命名细胞的这种持续的自生产过程。一个细胞是一个自生产或自创生的统一体。那些非自生产的、其产物与自身相异的系统,被称为异创生的(allopoietic)②。比如,核糖体(细胞内部的一种小型球状体,由 RNA 和蛋白质构成,是合成蛋白质的场所)在细胞的自创生中是一个至关重要的组分,但生产它的过程不同于那些构成其自身操作的过程。马图拉纳和瓦雷拉也把自创生系统与他创生(heteropoietic)系统区别开。他创生是出现在人类设计领域的异创生(allopoietic)系统,诸如汽车和电子计算机。马图拉纳和瓦雷拉的基本主张是:生命系统是自创生的或有一个自创生组织(organization)。生命构成过程中成

---

① Zeleny, M. 1981. What Is Autopoiesis? In M. Zeleny (ed.) Autopoiesis: *A Theory of Living Organization*. New York: North Holland, pp. 4-5.

② 异创生(Allopoiesis)是一种具有特定组织的生产过程,通过这个它,一个系统生产出非该系统本身的东西。异创生的一个例子就是生产线,在生产线上,最终的产物(诸如电脑)并不同于进行该生产活动的那个机器。

分的生产对这些过程的持续而言也是必要的，生命就是以这种方式组织起来的。[①]

图 3.1 是一个细胞运行的简图。首先我们看见的是一个边界，一个封闭的半透膜，它将细胞与环境分隔开。这个半透膜是选择性的：某些物质(营养和一些化学成分)能够穿透膜进入细胞内部，而大部分其他的化学成分则被阻挡在膜之外。

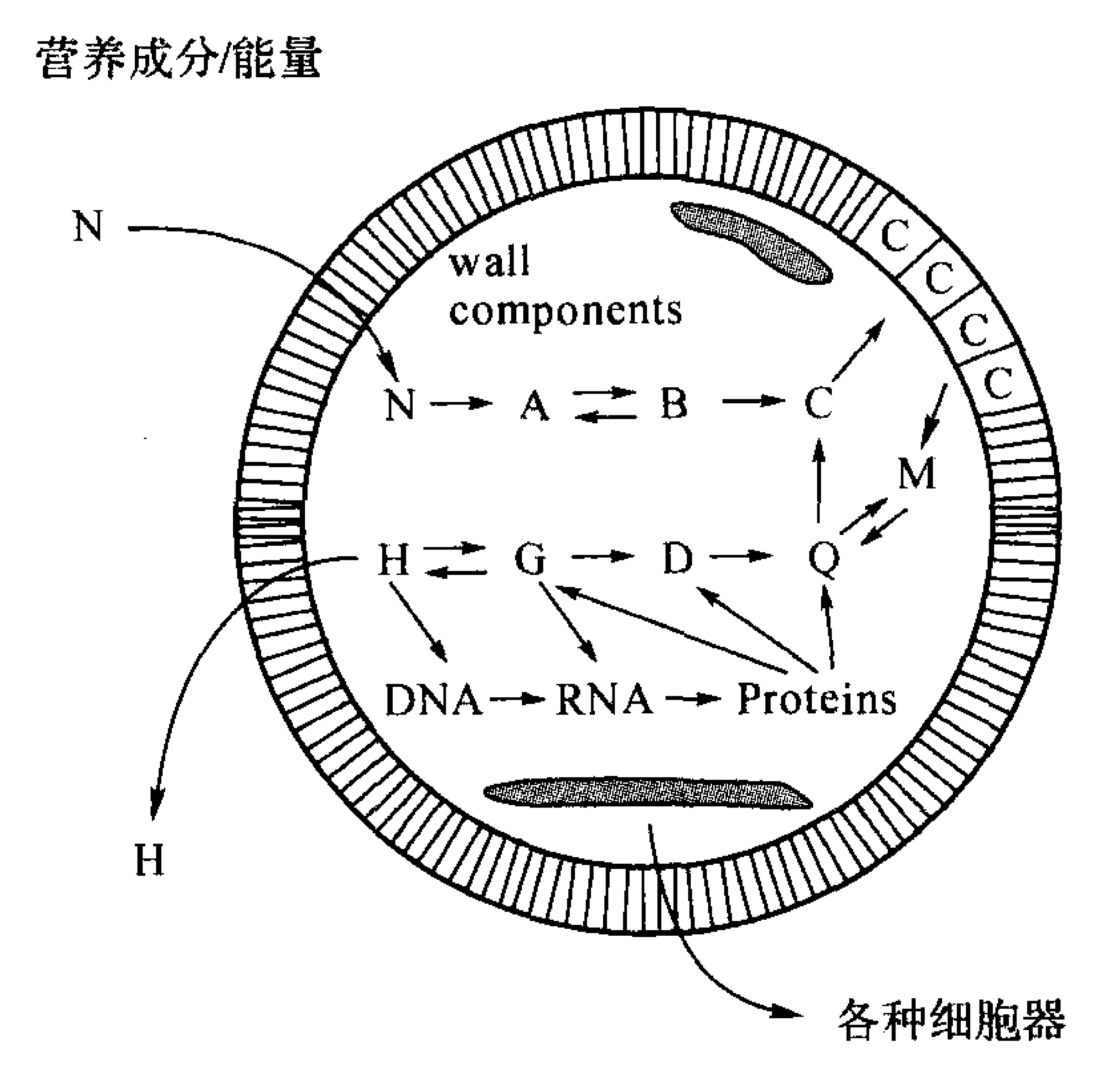



图 3.1　细胞组织和活动简图

生命自我的一个重要的特征是边界，它由该边界内部的反应网络创生，即一个细胞自身制造的边界。反应网络产生了一系列的转变；然而在体内平衡条件下，所有消失的物质都通过内部的机制得以重新产生。因此，细胞(乃至一般生命)可以看作是一个关注于自我维持的工厂。[②]

通过对细胞生命的组织和过程的观察和分析，马图拉纳和瓦雷拉认为，生命系统是自创生系统，而所谓自创生系统就是一个封闭的成分生产网络，它生产的恰恰是再生产其本身的那些成分。一个更为精确的定义是：一个自创生系统是：(1)一个成分(components)生产(合成和分解)网络，以至于(2)这些成分连续地再生产和实现生产它们的网络，并且(3)把这个网络构成为一个在其生存领域中的开放且封闭的可分辨的统一体(unity)。图 3.2 就是一个有关生命

---

① Thompson, E. 2007. *Mind in Life: Biology, Phenomenology, and the Sciences of Mind*. London: Harvard University Press, p. 37.

② Luisi, P. L. 2003. Autopoiesis: A Review and a Reappraisal. *Naturwissenschaften*, Vol. 90, pp. 49-59.

的组织和过程的图示。马图拉纳和瓦雷拉声称,任何能够实现这一组织和过程的系统都是一个自创生系统,"用自创生概念来刻画生命系统是必要且充分的"[①],"物理空间中的自创生对于刻画生命系统是必要且充分的"[②]。

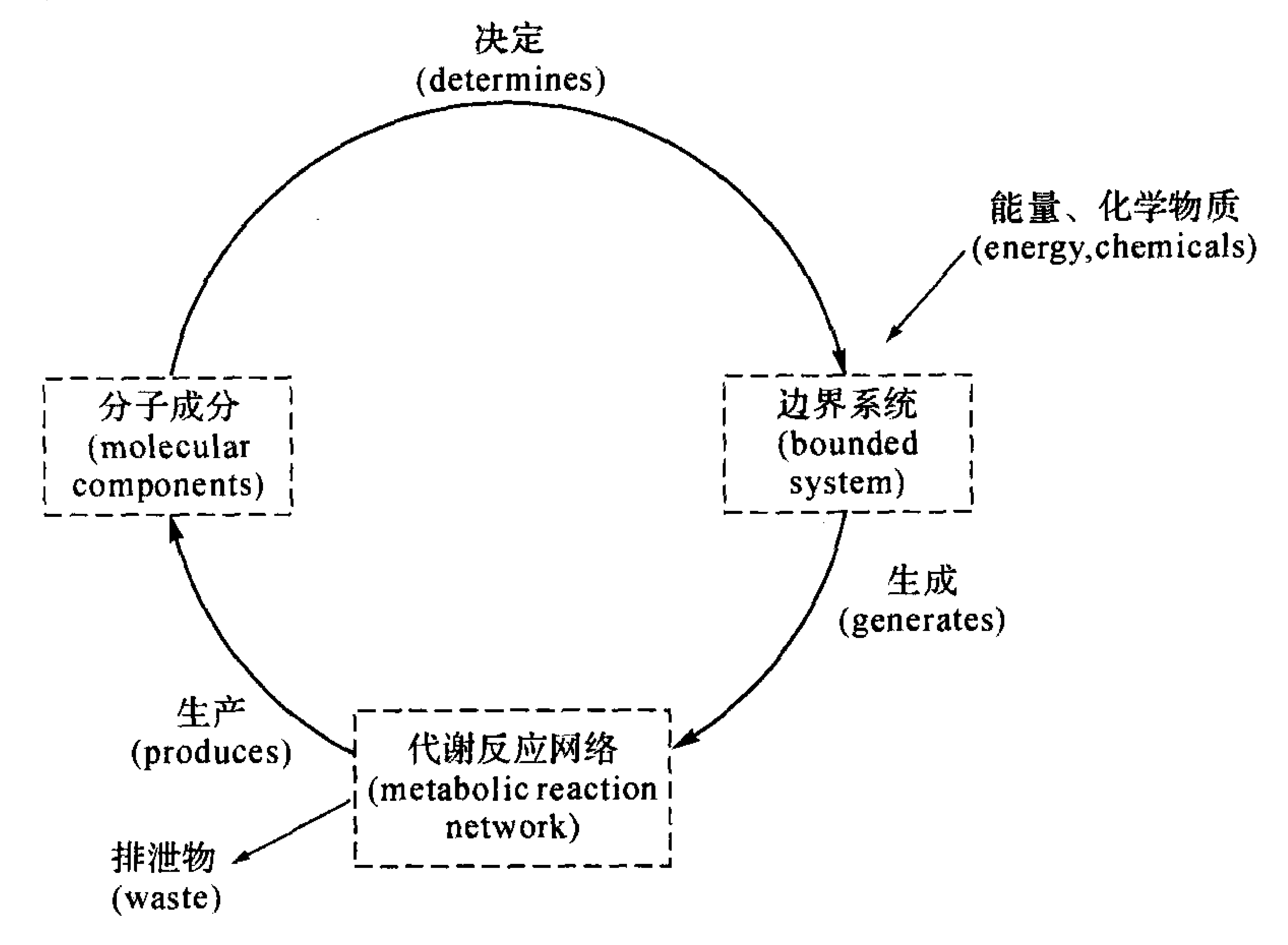



图 3.2　自创生系统

> 如果一个复合性统一体,它的组织可以被看作是一个闭合的成分生产网络,通过它们的相互作用这些成分构成了生产它们的生产网络,并且在它们的存在域中通过构成它们的边界来规定它的外延(extension),那么这个统一体就是一个自创生系统。[③]

自创生关注生产再生产该过程的成分的过程网络(Autopoiesis focuses on the network of processes that produce the components which reproduce the processes.)[④]。自创生的定义在马图拉纳和瓦雷拉的思想发展中存在不同的表达:[⑤]

---

① Maturana, H. R. & Varela, F. J. 1980. *Autopoiesis and Cognition: The Realisation of the Living*. London: Reidel, p. 82.

② Maturana, H. R. & Varela, F. J. 1980. *Autopoiesis and Cognition: The Realisation of the Living*. London: Reidel, p. 112.

③ 参见 Maturana, H. R. & Varela, F. J. 1980. *Autopoiesis and Cognition: The Realisation of the Living*. London: Reidel.

④ 不难看出,在描述自创生的组织和过程上,英语的语法结构会显得更清晰和更明确。

⑤ Bourgine, P. & Stewart, J. 2004. Autopoiesis and Cognition. *Artificial Life*, Vol. 10, pp. 327-345.

**自创生定义 1** 一个自创生系统是一个有组织(被规定为一个统一体)的成分生产(转化和分解)的过程网络,这个网络生产出这些成分,并且(a)通过它们的交互作用和转化,这些成分连续地再生成和实现了生产它们的过程网络(即关系),并且(b)把它(这个机器)构成为一个空间中具体的统一体,在这个空间中成分通过指定这种网络实现的拓扑域而存在。

**自创生定义 2** 一个分子自创生系统是一个封闭的分子生产网络,它递归地生产的东西恰是生产这些分子的同一的分子生产网络,并且保持它的边界向物质和能量流开放。

**自创生定义 3** 一个系统是自创生,那么(a)它有一个半透的膜边界,(b)这个边界由系统内部生产出来的,并且(c)它包含着在生成该系统成分的反应。

根据"自创生定义 3"所给出的三个条件,一个人能够将生命与非生命区分开。在表 3.1 中,左边的所有存在者都完全满足"自创生定义 3"中的三个条件,而右边的则没有一个完全满足这三个条件。

**表 3.1 生命与非生命**

| 生命列表 | 非生命列表 |
| --- | --- |
| 苍蝇 | 收音机 |
| 树 | 汽车 |
| 骡子 | 病毒 |
| 婴儿 | 水晶 |
| 蘑菇 | 月亮 |
| 变形虫 | 计算机 |

**(M,R)系统** 与自创生理论一样,罗森(R. Rosen)提出的(M, R) 系统((M, R) system)理论[①]同样关注生命组织的特异性。这里我们根据莱特列尔(Juan Carlos Letelier)等人的概述[②]对该理论的基本思想作一个简要的陈述。

为模拟细胞的新陈代谢,罗森首先区分类两类实体:组分(components)和输入/输出物质(即可转化的物质)。一个组分将一组输入物质转化为输出物质。酶代表组分,因为它们在自身不变的情况下将反应物转化为产物。因为成分代表新陈代谢的活动(metabolic),即(M, R) 中的 M。一个实际的新陈代谢

① Rosen, R. 1991. *Life Itself: A Comprehensive Enquiry into the Nature, Origin and Fabrication of Life*. New York: Columbia University Press.

② Letelier, J.-C. et al. 2003. Autopoietic and (M, R) Systems. *J. Theor. Biol.*, Vol. 222, pp. 261-272.

网络包含数以千计的这类组分(它们形成了新陈代谢组分的类 $M_i$)和可转化的物质。因此任何新陈代谢反应,例如葡萄糖的磷酸化作用(phosphorylation),可以看作是一个组分对一组输入物质的作用以产生输出物质(图 3.3A)。因此,细胞的新陈代谢可以用图 3.3B 来表示:其中 $M_i$ 是节点,连线表示一个成分的输入是另一个成分的输出。

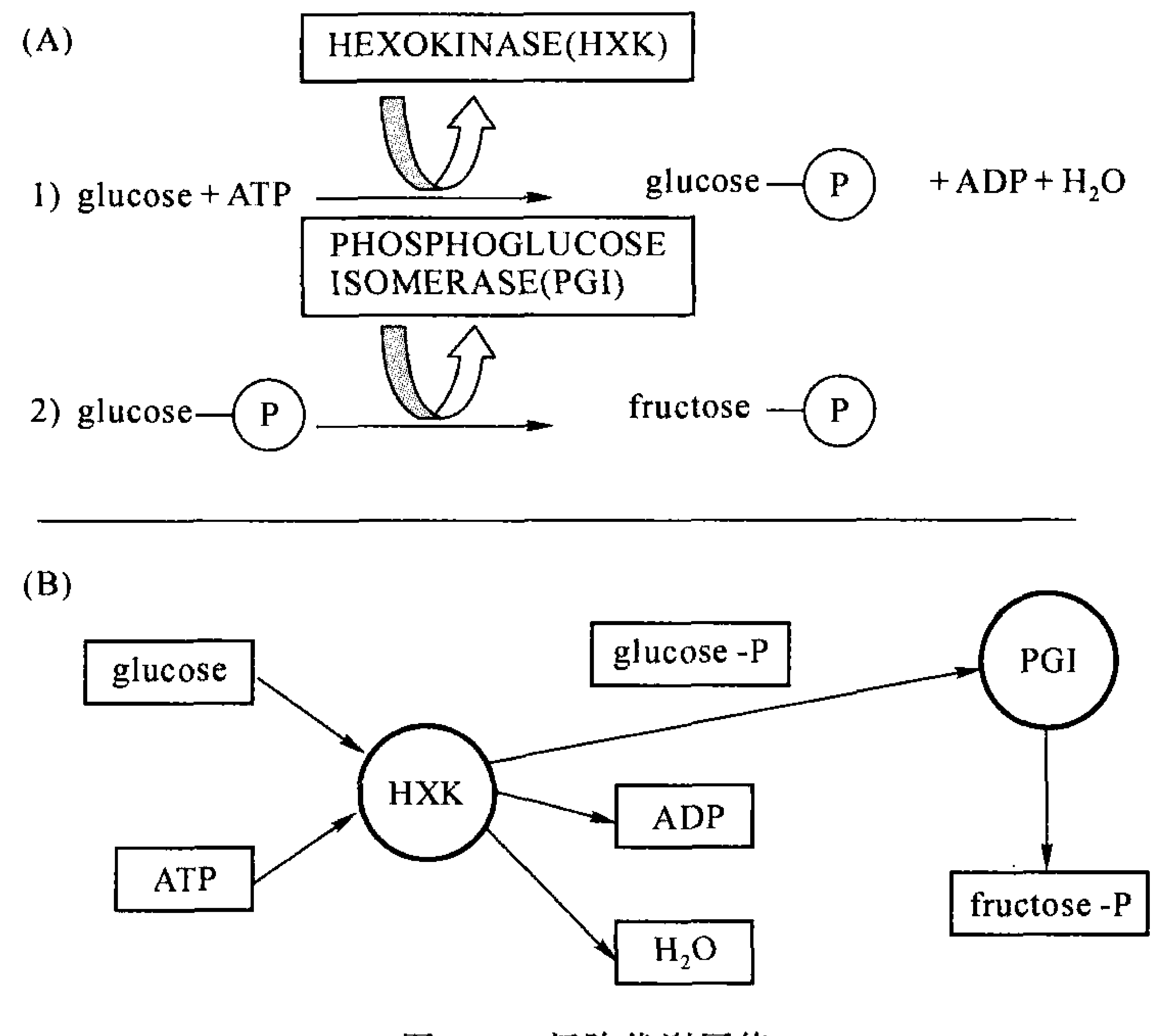



图 3.3 新陈代谢网络

(A)每个生物化学反应(如糖酵解(glycolysis)的第一个步骤:葡萄糖(glucose)的磷酸化作用)可以看作是一个组分(在这种情况下就是己糖激酶(hexokinase))对一组输入物质(葡萄糖和三磷酸腺苷(ATP))的作用以产生输出物质(葡萄糖 6 磷酸(glucose-6-phosphate)、二磷酸腺苷(ADP)和水)。糖酵解途径的第二个反应(葡萄糖的同分异构化(isomerization))同样可以这样来看:葡萄糖 6 磷酸被磷酸葡萄糖异构酶(phosphoglucose isomerase)同分异构化为左旋糖 6 磷酸(fructose-6-phosphate)。

(B)上面两个生物化学步骤的总览。在这个表示形式中,酶,或罗森的术语"成分",是图中的节点。顶点所标示的是被转化的物质。两个节点由一个方向箭头连接,如果一个的输出是另一个的输入。

在真实生命系统中,每个成分 $M_i$ 都有有限的寿命。因此,要使一个稳定的系统在稳态中运行,那么对每个成分 $M_i$,必须要有一个产生 $M_i$ 并且维持这个代谢系统的功能的机制(或子系统)。因此,在与每个成分 $M_i$ 相关联的新陈代谢网络中,必须存在一个子系统 $R_i$,即(M, R)中的 R,来修复每个成分 $M_i$(图 3.4)。子系统集$\{R_i\}$蕴涵一个极大的复杂性,因为这些子系统也是由将输入物

质转化为输出物质的成分构成的(在这种情况下,输出物质就是成分 $M_i$)。此外,每个 $R_i$ 的输入物质是 $M_i$ 集体行为的副产物。这样一来,一个(M, R)系统就出现了一个不可思议的跳回(resiliency),因为每个成分都由一个过程网络(即 $R_i$ 子系统)动态地维持,而这个过程网络的输入物质又来源于由成分 $M_i$ 集合的活动所激发的这个相同的新陈代谢网络。

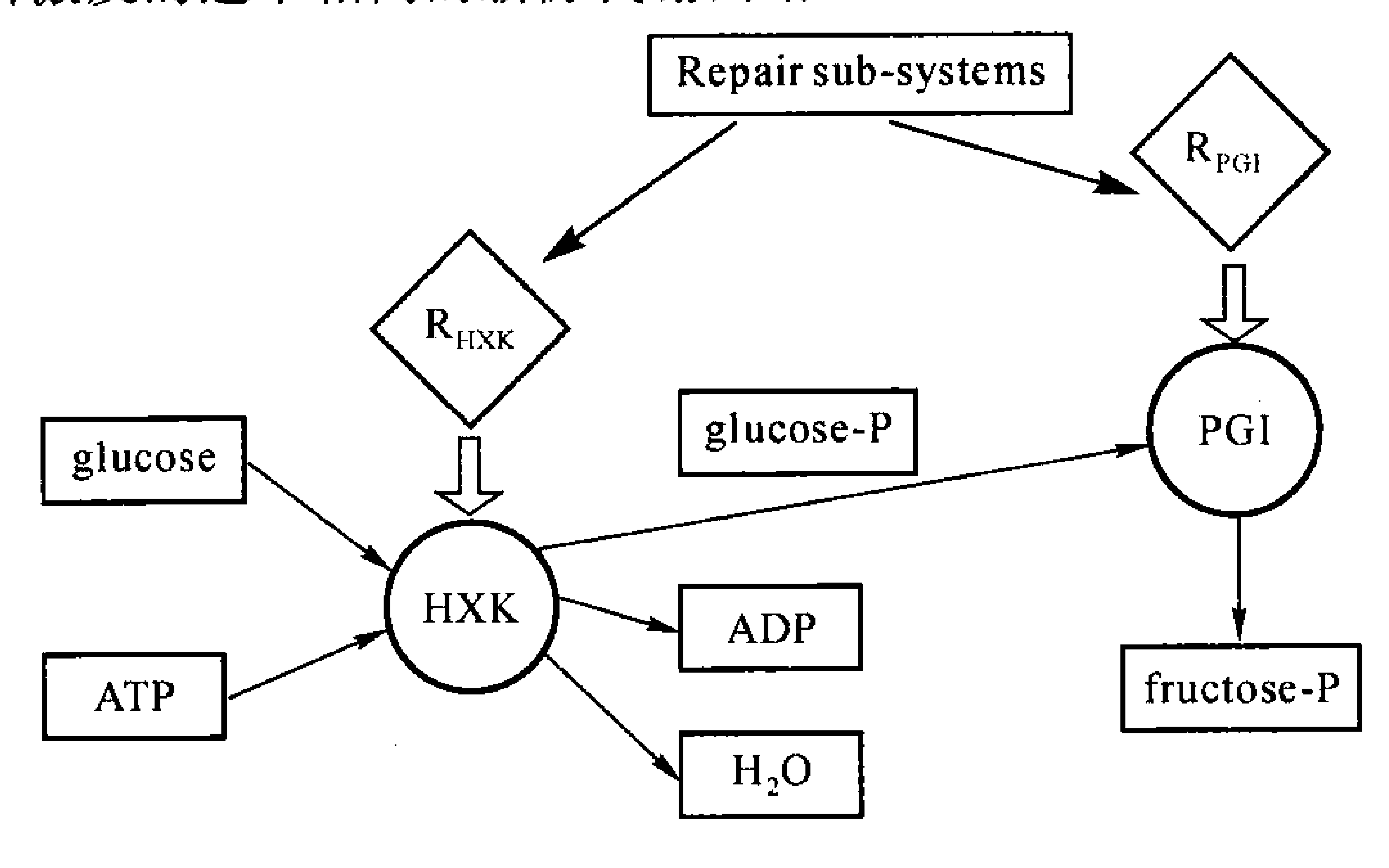



图 3.4 R 子系统

一个新陈代谢网络中的成分(如己糖激酶 HXK 和磷酸葡萄糖异构酶 PGI 具有有限的寿命。因此,要使一个网络在稳态中运行,那么这些成分必须被专门的子系统 $R_{HXK}$ 和 $R_{PGI}$ 来修复)。修复子系统并不简单,它们包含许多成分和可转化的物质。

罗森首先研究的一个关键问题就是因为子系统 $R_i$ 的存在而引发无穷倒退。事实上,与每个 $M_i$ 的情况一样,每个 $R_i$ 也是一个具有有限寿命的物理实体。那么由哪个系统或子系统集来修复 $R_i$ 呢?祈求专门的子系统来修复每个 $R_i$ 显然是不适当的。罗森认为,这个无穷倒退可以避免,如果集合 $\{R_i\}$ 具有通过(M, R)系统的自我复制(self-replication)的能力。

罗森的主要结论就是证明了:在某些情况下,代谢和修复活动的协同蕴涵了在整个代谢网络的自我生产(或自我维持)意义上的自我复制。换言之,在某些(M, R)系统中,代谢和修复活动有可能引起每个 $R_i$ 子系统的复制(图 3.5)。不可思议的是,这个有关代谢系统的闭合性的证明并不是依赖于代谢网络内部所有 $M_i$(成分)与 $R_i$(修复系统)之间的图形连通性,而是依赖于集合与映射集合之间的一个普遍但并不显著的属性。

如果抛开自创生理论和(M, R)系统理论的理论和技术细节,那么这两个理论都试图把握和刻画维持生命自我的变异的同一性的组织和过程,而生命的组织和过程的形式最终表现为一种操作闭环(operational closure)、循环的因果关系(circular causality)、反身性(reflexivity)、递归性(recursiveness)或自指性

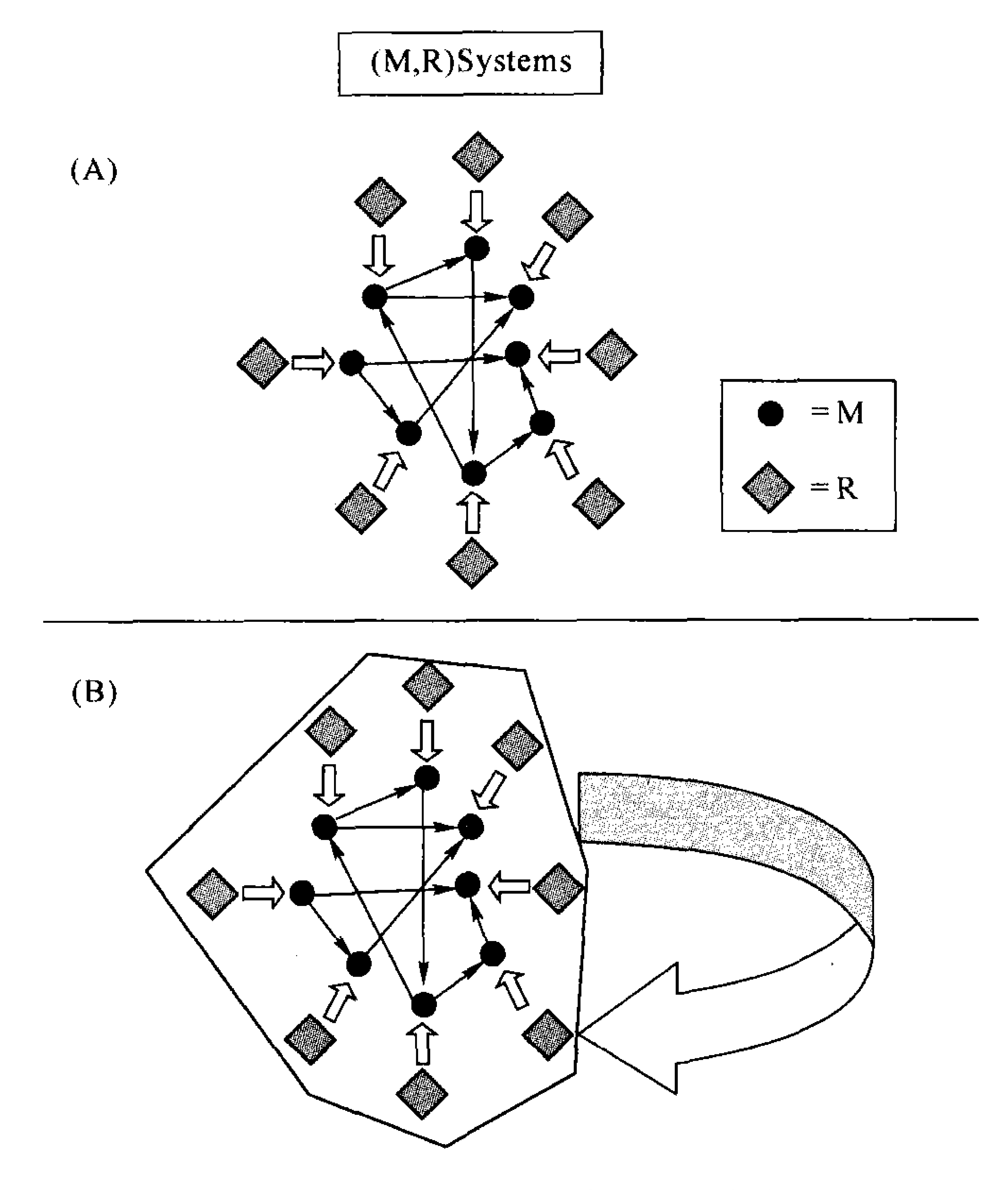



图 3.5 新陈代谢和修复蕴涵了复制

(A)在一个(M, R)系统中,每个成分 M 必须有一个相关的维持它的 R 子系统。

(B)但是 R 子系统本身也是需要被修复的物理实体。不是调用一个无穷下降,或忽视这个问题,罗森证明:整个(M, R)系统,在非常一般的情形下,可以复制每个 R 子系统。这个系统的复制确保了该系统的连续运作。

(self-referentiality)。生命自我的这两种理论描述揭示出生命的特异性(peculiarity)不在于其构成的物质成分上,而特别在于其内在的组织形式上。[①]

如果上述关于生命本质的直觉的理论刻画是恰当的,那么生命的这种操作闭合的组织和过程就能解释自我现象中的同一性与变异性的悖论。因为,这两

① 20 世纪 30 年代,生物物理学家拉舍夫斯基(Nicolas Rashevsky)试图用来自物理学的理论来解释细胞分裂、神经加工等生物现象。到 20 世纪 50 年代,拉舍夫斯基确信他的"生物物理学的"进路本质上对于理解作为整体的生命系统是有限的。他认识到,如果不考虑生命系统特异的组织,那么他先前的工作只能解释生命现象的很小的一部分。因此,拉舍夫斯基杜撰了"公制生物学"(*Metric Biology*)一词,来指那些还原论进路对生物学有效的所有方面,而杜撰了"关系生物学"(*Relational Biology*)一词,来指那些依赖于生命组织形式而不是其中的物质成分的方面。(参见 Letelier, J.-C. et al. 2003. Autopoietic and (M, R) Systems. J. *Theor. Biol.*, Vol. 222, pp. 261-272)

个理论都表明，生命的同一性是一种组织的不变性（organizational invariance）[①]。其次，这种组织不变性不是通过保持其构成物质成分的稳定性和不变性来维持的，而是一个在其物质构成不断发生代谢、其本身也在不断成长发育情况下实现的。通过这种组织和过程机制，生命的同一性（"活"的同一性）最终超越了物理的同一性（"死"的同一性）、他创生和异创生的同一性。当面对环境扰动，只要有机体能能维持其操作闭环的完整性，那么它就仍然是"活"的，那么一个明确的、与环境相区分的自我就始终存在；否则，如果扰动超过了操作闭环的完整性的限度，那么生命组织就会解体，生命就死亡了。

生命自我的这个变异中的组织不变性使我们寻找定域的、极化的自我的习惯消失了：一个有机体中并没有一个隐藏在某一局域的"小人"，没有一个绝对的"中央控制器"充当最终的自我。对于一个生命体而言，只要维持其组织不变性的操作闭环没有解体，那么生命自我就始终由这个生命整体来表达。自我首先是身体自我，其次才是更高级的自我形态。借用系统、复杂性和动力学的术语来说，生命自我是机体在维持其组织不变性的过程中所涌现的全局表现。即便像人类这种复杂性的生命，其自我仍然由该生命整体来表现，而不仅仅是其一部分的脑或脑的前额叶。

## 3.4 变异的同一性与意向性

生命自我的变异的同一性（或组织不变性）要求生命体与环境之间保持一种选择的开放性（或封闭的开放性）。我们认为，这种生命操作闭环所确定的选择的开放性就是最初的意向性[②]。因此，意向性是生命的内在特征。瓦雷拉认为，必须把有关同一性和意向性的两个关联命题放在理解生命的中心位置。

**命题1：生命本质上是一个建构同一性的过程。**（1）正如我们上面特别指出的，这里的同一性指的是处于不断建构中的组织不变性，它并不必然涉及心理和人格意义上的同一性。（2）这个同一性的建构过程是一个操作闭环，它是一

---

① 在马图拉纳和瓦雷拉的自创生理论中，他们区分了组织（organization）和结构（structure）的概念。复合统一体既有组织也有结构。组织是成分间关系的一个特定的子集，它决定了作为一个整体的统一体的性质，并因此决定了它的同一性、类型或门类。一个特定类型的所有统一体有同样的组织。组织的变化意味着同一性的变化，反之亦然。复合统一体的结构是属于一个特定实例的实际成分和关系的全部集合。具有相同组织的统一体可以有不同的结构，而一个特定实体的结构可以在其组织不变的情况下发生变化。组织是抽象的，而结构是具体的。

② 阿米巴虫，一个行为极其简单，没有神经系统，更遑论复杂的心理活动的单细胞生物，尽管不是在人类了解自己的意图这个意义上来了解它自己的意图的，但是，某种形式的意图是存在的，它表现在这个小生物设法保持其内部环境化学成分的代谢平衡。

个反身性的过程,其首要作用就是它自己的生产。(3)这个操作闭环引起了一个全局一致性,它无需一个"中央控制器",因此,同一性实质上不是定域在某一局部的。

**命题2:生命同一性的实现过程在逻辑上以及在机制上蕴含了一个特定的视角或交互作用域的出现。**(1)这个操作闭环是开放的,它所涌现的全局一致性整体与外界有一种特定的交互作用关系,并形成了一个特定交互作用域。(2)换言之,这个自主的交互作用过程自然地形成了一种意向关系,世界是在这个关系中呈现给有机体的,并被这个有机体所选择。(3)离开了意向关系,世界依然在那里,但却没有可触,没有可嗅,没有可听,没有可见,没有可言,更没有可思——简言之,没有因"我"而显现的世界或"生活世界"。

## 3.5 小 结

自我是一个真实的现象。在一个人有意识的每一刻,自我感始终存在,由自我感所显示的那个"我"始终在场。自我问题的复杂性不在于是否存在自我感和自我,而在于人们对于自我存在方式的困惑。

造成人们理解自我困惑的根源有两点:(1)人们通常认为,事物的同一性应该表现为一个不变的时空极点。这个极点既没有空间广延的变化,也不随时间变异。(2)反思意识的发展,使一个"我"具有了对象化自身的能力,这造成了"我"在某种意义上的分裂,而同时长期记忆又塑造了个体的历史同一性。

这里,通过对生命的组织和过程的理论考察,我们认为生命自我并不是由某个时空极化的"小人"来实现的,而是表现为整个生命机体的组织不变性。尽管这个组织不变性是一个不断建构的不变性,一个会经历时空变化的不变性,但只要维持这个组织不变性的操作闭环能够继续,那么生命的同一性也将持续。生命的同一性是一个变异的组织的不变性。因为组织是全局性的,因此,生命自我的表达也是全局性,而不是生命体中的某个局域部分。

对于一个要被理解的世界而言,人本身是其中最困惑的现象。要理解与人关联在一起的这种复杂的心智现象,我们选择坚持一个演化的生命—心智连续性的立场。这样的立场可以使我们将意识放在一个自我保存的生命管理中来考察,将它与物质生命的组织和过程联系在一起,将它与身体联系在一起。身体是生命自我的表达的"剧场",而更复杂的自我形式也将在身体的"剧场"里上演。

自我已经在生命中出现,那么赋予生命以自我感的意识又是如何发生的呢?这是我们下一章要探讨的主题。

# 4 感受与自我感

> 生命是一个高空走钢丝表演，大多数感受表达的是力求平衡的努力，它们是敏感细致的调节和校正，如果没有感受，那么一个人会犯许多错误，整个表演就会崩溃。
>
> ——达马西奥(A. Damasio)

我们看到，即便没有意识，也依然存在自创生或(M，R)系统所刻画的生命自我。然而像细胞这样的生命自我既感觉不到自己也不知道自己——**自我存在，但自我感还没有形成，更谈不上个体的历史同一感。**[①] 没有意识，生命机体就不会禀赋自我感，而没有自我感则表明生命机体也没有意识。**自我感和意识是同在的，它们是等值的。**为了更好地理解这一点，让我们来看一个达马西奥提供的神经病学的例子。

> 32年前，在一间奇怪的、完全是圆形的、涂成灰色的检查室里，一个男子坐在我的对面。当我们安静地交谈时，下午的阳光透过一扇天窗照耀在我们身上。突然，这个男子在话说到一半时停住了，而他的脸上失去了生气；他的嘴一动也不动，但却张着，他的眼睛空洞茫然地盯着我身后墙上的某个点。有好几秒钟的时间里，他一动不动。我叫他的名字，但他却没有回答。接着他开始动了一下，咂了咂嘴，他的眼睛转向我们之间的那张桌子，他似乎看见了一杯咖啡和一个小金属花瓶；他一定是看见了，因为他拿

---

① "我猜测，在演化的早期阶段，产生这些状态——包括我们归类为所有那些情绪状态——的机体对这些状态完全一无所知。这些状态可以进行调节，这就足够了；它们在内部或外部产生了某些有利的行动，或者它们通过使这些行动更加适宜而间接地帮助产生了这些行动。但是，进行这些复杂的操作活动的机体对这些操作活动和行动的存在却一无所知，因为在这个词的恰当意义上，它们甚至连对作为个体的它们自己的存在也一无所知。确实，机体有一个身体和一个脑，并且脑有关于这个身体的某种表征。生命是存在的，对生命的表征也是存在的，但是，每一个生命的潜在的和合法的拥有者对该生命的存在却一无所知，因为大自然还没有发明出一个拥有者来。有存在，但却没有知道。意识还没有开始。"(Damasio, A. 1999. *The Feeling of What Happens*. New York: Harcourt Brace and Company, p. 30)

起了那个杯子并且把咖啡喝了。我又对他讲话,但他还是没有回答。他碰了一下那个花瓶。我问他想要做什么,他没有回答,他的脸上没有表情,连看都不看我一眼。现在他抬起了腿,而我却感到紧张了;我不知道预料的会是什么。我叫他的名字,他没有回答。这种情况什么时候会结束呢?现在他转过身来,慢慢地走向门口。我站起身来又叫了他一声。他停了下来,看了看我,某种表情又回到了他的脸上——他显得很困惑。我又叫了他一声,他说道:"干嘛?"[①]

随后达马西奥对他的这段观察经历作了如下的评述:

这是一段很短的时间,但这段时间就像是过了很久,这个男子遭受了一种意识的损伤。从神经病学上讲,他患有一种失神发作(absence seizure),随后出现失神自动症(absence automatism),这是由脑机能障碍引起的癫痫的许多表现形式中的两种。这并不是我第一次面对意识受损,但却是最让人感到好奇的。从第一人称的视角来看,我知道消失在不期然的一无所知的状态下和重新回到意识是什么样子的——当我还是个孩子的时候,在一次事故中,我曾有一次失去过意识;在青少年时期,也曾经历过一次全身麻醉(general anesthesia)。我还曾见到过一些昏迷的病人,并且从一个第三人称的视角,我观察到一种无意识的状态看起来是什么样的。但是,在所有这些例子中,以及在入睡和醒来的时候,意识的丧失是彻底的,就像是电力供应完全中断。但是,那天下午在那间灰色的圆形房间里所看到的意识丧失却更令人震惊。这个男子并没有倒在地上昏迷不醒,他也没有睡过去。他既在那里又不在那里,当然是醒着的,有部分的注意力,无疑有行为能力,身体在场,但却没有负责任的个人(personally unacounted for),一种没有离开的缺席(absent without leave)。[②]

达马西奥说,这个病例让他目睹了一个像剃刀一样锋利的转换,一个强烈的对比。这个对比让我们看到并体会到无意识与有意识之间明确的差别,看到并体会到一个完全有意识的心智与一种丧失了自我感的心智之间的差别。"在意识受损期间,这个人的清醒、他注意物体的基本能力,以及他在空间行走的能力都还保留着。就其周围环境中的物体而言,他的心智过程的本质或许还保留着,但他的自我感和知晓的(knowing)能力却暂时中止了。我并没有注意到,我的意识观念的形成很可能就是从那天开始的,当我看到一些可比的案例时,关

---

① Damasio, A. 1999. *The Feeling of What Happens*. New York: Harcourt Brace and Company, p. 6.

② Damasio, A. 1999. *The Feeling of What Happens*. New York: Harcourt Brace and Company, p. 6.

于自我感是有意识心智的不可或缺的一部分的这种观点才算获得了力量。"①

我非常愿意把达马西奥所作的描述称为神经病学的现象学描述,因为这个情形太异常,以至于当时他完全被这个情形"抓住",只是在事后,他才能去思考和解释这个情形。

## 4.1 意识问题

我们在第一章的论证中指出,觉知有两个指向:一个指向客体意象,一个指向意向主体。正是这两个指向使我们说意识的结构是:**"我"—觉知—(X)**。从意识结构看,觉知的问题可以分解为两个但统一在一个过程中的问题:客体意象的显现和自我感的形成。

与之相似,从神经生物学的观点出发,达马西奥提出意识由两个紧密相关的问题组成:(1)生命机体在与客体相互作用时是如何产生并显现客体意象的。达马西奥认为,所谓的客体就是与生命机体相遇的各种各样的实体,如一个人、一个地方、一首乐曲、一次牙痛、一种巨大的幸福状态;而他所谓的意象,则是当客体与生命机体相互作用时,在生命机体中建构起来的关于客体的神经模式(neural pattern)或心智模式(mental pattern),如一种声音意象、一种触觉意象、一种健康状态意象。意象是经主体与客体相互作用而建构起来的,因此,这些意象既表达了客体的基本特征,它同时负荷了主体对客体的选择、同化(assimilation)和价值,客体意象是为主体的(for subject)。"坦率地说,意识的第一个问题就是,我们如何获得一个'脑中电影'(movie-in-the-brain)的。……从神经生物学的观点看,解决第一个问题就在于发现,脑是如何在神经细胞回路中产生神经模式并设法把它们转变成这个我喜欢称之为意象的最高水平的生物现象的明显的心智模式。"②(2)意识的第二个问题就是,与产生和显现一个客体意象并行,生命机体如何在产生和显现客体意象的同时形成自我感的。

为了更真切地理解客体意象和自我感的问题,我们分析和体会如下情形:"你正在读着书的这一页,阅读其中的文本,并且边读边理解着我说的话的意思。但是对文本和意思的关注并没有涵盖你心智中发生的一切。在表征这些打印出的话语并展示理解我所写东西所要求的概念知识的同时,你的心智还展示了其他的东西,这些东西足以时刻表明,是**你**而不是任何其他人正在阅读和理解这个文本。你由外部感知到的感官意象以及你所回忆起来的相关意象,占据了你心智的大部分,但不是所有。除了那些意象之外,还有另一个表示你的

---

① Damasio, A. 1999. *The Feeling of What Happens*. New York: Harcourt Brace and Company, p. 7.

② Damasio, A. 1999. *The Feeling of What Happens*. New York: Harcourt Brace and Company, p. 9.

在场(presence),它是那意象之物的观察者、所有者和潜在的作用者(actor)。你的在场与某一客体处在一种特殊的关系之中。如果没有这种在场,你的思想怎么会属于你呢?谁能说它们确实属于你呢?这种在场是寂静的和精微的。"[①]在达马西奥看来,"我"的这种在场感就是通常的感受,强调感受是达马西奥意识理论的核心。他认为意识的第二个问题更令人感兴趣:"因为我们能够确定,传统上就这个问题提出的解决方法——有一个'小人'负责认识活动(knowing)——显然是不正确的。无论是形而上学地看,还是在大脑中,根本就没有什么小人坐在笛卡尔的剧院里,作为一个观众等待着客体步入舞台的灯光里。换言之,解决意识的第二个问题,就在于发现我们人类所具有的那种好奇的能力的生物学基础,这种能力不仅建构了一个客体的心智模式——关于人、地点、乐曲的意象,以及关于它们的关系的意象,简言之,对某个所认识东西东西的时空整合的心智意象,而且建构了那些在认识活动中自动和自然地产地出自我感的心智模式。"[②]接着,达马西奥提出了一个在我们看来理解意识本性和结构的极其重要的观点:**"意识,从其最基本水平到最复杂水平,就是把客体和自我聚集在一起的那个统一的心智模式。"**[③]基于我们的对意识结构和本性的分析来看,我们愿意把这个观点表达得更准确一些:**意识,从其最基本水平到最复杂水平,就是把客体意象的显现和自我感的形成聚集在一起的那个统一的心智模式。**

## 4.2 达马西奥的意识"四部曲"

我们在导论中概括地指出,当代意识研究涉及三个层面的问题,即 L1-意识的现象学问题、L2-意识的实证科学问题和 L3-意识的形而上学问题。与上述的问题层次相对应,我们将当代意识理论大致归为相应的三类,即意识的现象理论、意识的形而上学理论和意识的实证(心理学或神经科学)理论。根据我们的研究兴趣和判断,我们认为:意识现象学理论的代表是来自现象学传统的前反思的自觉知(pre-reflective self-awareness)理论[④];意识形而上学理论的

---

① Damasio, A. 1999. *The Feeling of What Happens*. New York: Harcourt Brace and Company, p. 10.

② Damasio, A. 1999. *The Feeling of What Happens*. New York: Harcourt Brace and Company, p. 10.

③ Damasio, A. 1999. *The Feeling of What Happens*. New York: Harcourt Brace and Company, p. 10.

④ 倪梁康:《自识与反思——近现代西方哲学的基本问题》,商务印书馆,2002 年。

Zahavi, D. 2005. *Subjectivity and Selfhood: Investigating the First-person Perspective*. Cambridge, MA: The MIT Press.

代表有查默斯(D. Chalmers)的自然主义二元论[①]、格里芬(D. R. Griffin)的泛体验论的物理主义(Panexperientialist Physicalism)[②];意识实证理论的代表有巴尔斯(B. J. Baars)的全局工作空间理论[③]、克里克和科赫(C. Koch)的神经生物理论[④]、埃德尔曼(G. M. Edelman)的动态核心理论[⑤]、瓦雷拉(F. Varela et al.)开创的神经现象学[⑥]、达马西奥以感受为核心的演化的神经生物理论[⑦]、里贝特(B. Libet)的意识时限理论(Time-on Theory of Consciousness)[⑧]等。

意识实证研究的一个基本任务是要解释意识的机制。根据我们对意识结构和本性的分析,我们认为达马西奥的理论为理解意识的机制提供了一个更为全面的概念框架。下面,我们将以达马西奥的理论为蓝本,阐述意识的机制。

达马西奥是国际公认的、当代最有影响力的神经科学家和神经病理学家之一。他的重要和开创性的研究工作包括:(1)情绪和感受(feeling)。他提出了情绪如何指导行为和决策的躯体标识器假说(Somatic Markers Hypothesis, SMH),他认为情绪和感受在社会认知和决策中起着举足轻重和不可或缺的作用,情绪和理性不但不是完全对立的,相反,情绪和感受是理性和决策的必要成分。(2)意识、感受和自我。在意识研究上,他从演化和发展的角度给出了一个全面的神经生物学的演化理论,他提出了诸如生命调节(life regulation)、原始自我(proto-self)、感受、核心意识、核心自我(core self)、扩展(extended)意识、自传体(autobiographical)自我等一系列理解意识和意识神经生物基础的概念和观念。(3)神经系统。他的工作加深了人们对记忆、语言、情绪、感受、自我和

① Chalmers, David J. 1997. *The Conscious Mind: In Search of a Fundamental Theory*. Oxford University Press.

② Griffin, D. R. 1997. Panexperientialist Physicalism and the Mind-Body Problem. *Journal of Consciousness Studies*, Vol. 4, No. 3, pp. 248-268.

③ Baars, B. J. 1988. *A Cognitive Theory of Consciousness*. Cambridge: Cambridge University Press.

④ Crick, F. & Koch, C. 2003. A Framework for Consciousness. *Nature Neuroscience*, Vol. 6, No. 2, pp. 119-126.

⑤ Edelman, G. M. 2003. Naturalizing Consciousness: A Theoretical Framework. *Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America*, Vol. 100, No. 9, pp. 5520-5524.

⑥ Varela, F. J. 1996. Neurophenomenology: A Methodological Remedy for the Hard Problem. *Journal of Consciousness Studies*, Vol. 3, pp. 330-350.

⑦ Damasio, A. 1999. *The Feeling of What Happens: Body and Emotion in the Making of Consciousness*. New York: Harcourt Brace.

Damasio, A. 2010. *Self Comes to Mind: Constructing the Conscious Brain*. New York: Pantheon Books.

⑧ Libet, B. 2004. *Mind time: The Temporal Factor in Consciousness*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

意识等心智现象的神经系统是如何工作的理解。

迄今,达马西奥出版了展示其认知、心智和意识研究的“四部曲”:《笛卡尔的错误:情绪、理性和人脑》、《感受发生的一切:在意识产生中的身体和情绪》、《寻找斯宾诺莎:快乐、悲伤和感受的大脑》和《自我赋予心智:建构有意识的大脑》[①]。达马西奥的意识理论在《笛卡尔的错误》已初具构架,其系统的阐述则出现于《感受发生的一切》,之后他又在《寻找斯宾诺莎》和《自我赋予心智》中进一步深化和修正了他的意识理论。

## 4.3 身体与心智

达马西奥的意识理论是从生命机体(身体)和生命机体自我保存的生命调节(life regulation)开始的。他认为,意识本质上是生命机体在演化中发展起来的一种奇妙的、高级的生命调节方式;而要了解有意识的调节方式,就不能不了解意识所在的生命调节的整个连续谱。这个连续谱简洁地反映在他所给出的图示(见图 4.1)中:从无意识的原始自我(proto-self)到有意识的核心自我再到人类层次的自传体自我。

既然将意识放在生命调节的连续谱系中,就不能不关注生命机体和身体。达马西奥认为:生命调节就发生在机体中,它上演于身体的“剧场”,意向性、记忆、智能、觉醒、注意、意识、语言等这类心智现象源出的最初母体就是自然的生命机体;因此,要全面地理解人类心智的诸现象就离不开一个生命机体的视角。也就是说,心智不仅必须从笛卡尔的非物质的我思(cogitum)转向物质的生物组织领域,而且还必须与一个统一了身体和脑、并与物理和社会环境充分相互作用的整合的机体相关联。

---

① Damasio, A. 1994. *Descartes's Error: Emotion, Reason, and the Human Brain*. New York: G. P. Putnam.

Damasio A. 1999. *The Feeling of What Happens*. London: William Heinemann. (该书被《纽约时报》的书评栏目评为当年最好的十本书之一)

Damasio, A. 2003. *Looking for Spinoza: Joy, Sorrow, and the Feeling Brain*. New York: Harcourt. (该书已被译为十多种语言)

(以上三本书已有中文译本,皆由教育科学出版社出版。)

Damasio, A. 2010. *Self Comes to Mind: Constructing the Conscious Brain*. New York: Pantheon Books.

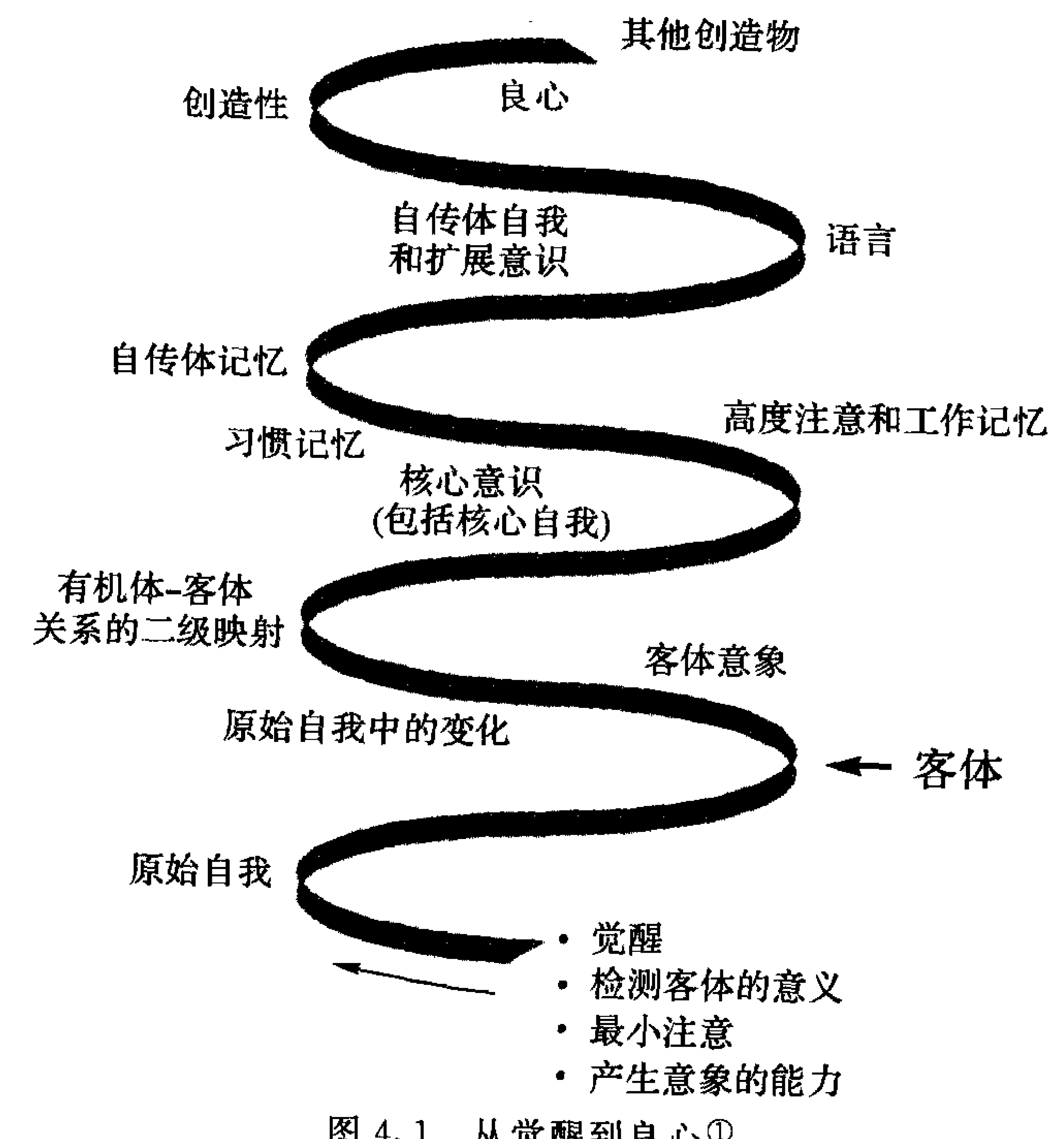



图 4.1 从觉醒到良心①

意识是活的机体的一个重要属性，在讨论意识时，把生命包含在内可能是有益的。意识无疑既假定了生命也假定了允许机体维持生命的基本装置，而且极有可能，意识在演化中成功地出现恰是因为它极为出色地支持了生命。②

正如我们在生命自我和生命一心智连续性的讨论所看到的那样，达马西奥认为，"心智源于整个机体"③，"心智存在于一个整合的机体中，并为这一整合的机体而存在"④。关于整合的机体，达马西奥的看法是：(1)人脑和身体其他部分通过交互的生物化学和神经调节通路(包括内分泌、免疫和自主神经成分)耦合在一起，从而构成了一个不可分割的整体。(2)机体作为一个整体与环境相互作用：这种相互作用既不只与身体有关，也不只与脑有关。(3)我们称为心智的生理操作源于这一结构和功能的整体而非只来自于脑：只有在考虑了机体与环境相互作用的情况下，心智现象才能被完全理解。而环境也部分地是机体活动

① Damasio, A. 1999. *The Feeling of What Happens*. London: William Heinemann, p. 310.

② Damasio, A. 1999. *The Feeling of What Happens*. London: William Heinemann, p. 136.

③ Damasio, A. 1994. *Descartes' Errors*. New York: G. P. Putnam's Son, p. 226.

④ Damasio, A. 1994. *Descartes' Errors*. New York: G. P. Putnam's Son, p. xvi.

本身的产物,这强调了我们必须加以考虑的相互作用的复杂性。①

心智来源于脑活动这一事实显而易见,以至于通常谈到心智时,人们只想到脑,而不会提及机体除脑之外的身体本身(body proper)②,似乎脑的运转可以独立于机体的身体本身而存在。可是,在对诸多脑损伤患者的记忆、语言和推理方面的障碍所作的研究表明,从最简单到最复杂的心智活动都需要脑和身体本身的共同参与,对于脑来说,身体本身提供给脑的不只是与环境的接触界面、信号输入输出和生命支撑和调节等作用,**更重要的在于它还为脑的表征或映射提供了一个基本的主题和内容**,因为生命机体的神经管理或脑管理的对象就是身体,并服务于机体的组织不变性。

> 的确,我的意思是心智来源于神经回路的活动,但是很多神经回路在演化中是由机体的功能要素(requisites)塑造的。只有当那些回路包含了机体的基本表征并且继续监控机体的运转状态时,一个正常的心智才会产生。简而言之,当神经回路不断受到来自物理和社会文化环境刺激的扰动,并且对那些环境作出反应时,这些神经回路就会持续地对机体进行表征。如果这些表征的基本主题不是一个系缚于(anchored in)身体中的机体,那么我们可能会有某种形式的心智,但我怀疑那会是我们具有的心智。
>
> 我并不是说心智位于身体里。我的意思是:身体对脑的贡献,其作用不只是生命支持和调节。身体为脑提供了一种内容,它是正常心智活动的重要部分。③

简言之,没有身体,就没有生命;没有身体,就没有心智;进一步地,没有身体,也不会有意识。

---

① 机体或身体是心智、自我、感受和意识的基础这一观点有一个广泛的传统。"有一种普遍的观点认为,不管怎么说,身体是自我的基础。在寻找这个普遍观点的先声时,我在康德、尼采、弗洛伊德和梅洛-庞蒂(Merloeau-Ponty)的论述中发现了它,尽管他们不是以我阐述该观点的方式进行论述的。我是用原始自我、核心自我和自传式自我的三分法阐述这种观点的,强调体内平衡动力学的(homeodynamic)稳定性。埃德尔曼在自我和非自我之间的区分也是以身体/非身体的区分为基础的,尽管在他的框架中自我指的是生物学的个体性,但与我以同样的方式提出的有意识的自我是没有关联的。哲学家马克·约翰逊(Mark Johnson)和乔治·莱考夫(George Lakoff)在认知和身体表征之间建立了一种紧密的联系,神经生理学家尼古拉斯·汉弗莱(Nicholas Humphrey)也是这样做的。伊斯雷尔·罗森费尔德(Israel Rosenfield)也把身体和自我联系起来,但却是间接的、通过记忆来进行的,他的自我感强调的是我称之为自传式自我的那种自我。"(Damasio, A. 1999. *The Feeling of What Happens*. New York: Harcourt Brace and Company, p. 347.)

② 达马西奥将具有神经系统的有机体的身体分为两个部分,即中枢神经系统(脑)和除脑之外的身体本身。

③ Damasio, A. 1994. *Descartes' Errors*. New York: G. P. Putnam's Son, p. 226.

## 4.4 生命调节方式

从简单的生命形式(如阿米巴虫)到复杂多细胞生命,再到诸如人类这样超复杂形式的有机体,生命调节方式也存在相应的演化一发展,达马西奥将生命调节方式定性地区分为三个大的演化一发展水平(如表 4.1):无意识的非心智的;无意识心智的;有意识心智的。

**表 4.1 生命调节方式**

<table>
<tr><td colspan="3">生命(life)</td></tr>
<tr><td>非心智的(un-minded)</td><td colspan="2">心智的(minded)</td></tr>
<tr><td colspan="2">无意识的(unconscious)</td><td>意识的(conscious)</td></tr>
</table>

人类用范畴来分类和区别世界中的事物,确定一个事物的范畴这本身就代表着人类对该事物与其他事物相区别的本质特性的深刻认识。因此,上表的划分代表了达马西奥对生命、心智和意识三个范畴的演化一发展关系的根本看法。为什么说意识是生命调节的一种奇妙、高级的方式呢?这涉及意识在生命演化一发展中所带来的新的生命调节和管理功能。

生命机体的生存依赖于对能量来源的发现、吸收和转化,依赖于对生命组织的完整性造成威胁的各种环境因素的防御。如果没有行动,生命机体的代谢和生命机体维持所需要的能量来源就没有能力获得,更不用说规避和化解环境的各种侵扰和危险,如此一来生命机体就无法幸存。然而,单就行动本身而言,如果没有**意象**(image)[①]的指导,那么生命机体的行动模式不但非常有限,而且缺少灵活性。多样和灵活的行动模式依赖于意象的指导。意象可以使有生命机体在先前可能的各种行动模式中作出选择,并且为行动模式的组合和优化开拓了新的可能性,并将它们用于新的情境并建构未来行动的计划。既然行动是有生命机体生存的基础,而行动的力量只有在意象的指导下才会更为多样、灵活和强健,那么如果一个生命机体能够具有形成和操纵意象的能力,那么这将极大地改善该生命机体的生存。在生命调节的历史中,意识出现为实现这些奠定了前提条件。[②]

① 关于意象的一个全面综述可参见:Thomas, Nigel J. T. 2010. Mental Imagery. *Stanford Encyclopedia of Philosophy*(Fall 2010 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL=<http://plato.stanford.edu/archives/fall2010/entries/mental-imagery/>

② Damasio, A. 1999. *The Feeling of What Happens*. New York: Harcourt Brace and Company, p. 24.

## 4.5 意象与心智

心智在达马西奥的思想中有特有的界定。他认为只有当生命机体具有意象形成的能力时,它才被称为是有心智的(minded)。而从生物学上看,心智是生命在演化—发展中出现了能制造神经映射的大脑后才出现的。

**意象和映射** 意象是有生命机体分化出具有神经映射能力的产物。在达马西奥的术语中,存在两组词汇:(I)意象、心智意象、心智模式和心智表征(mental representation);(II)映射、神经映射、神经模式和神经表征(neural representation)。其中,每一组内的词语都是同义词,而I组与II组的可以互换使用,只是I组的词汇通常是在第一人称下使用,而II组的词汇通常在第三人称下使用;"有意识的意象只能在第一人称的视角中得到理解(我的意象、你的意象)。另一方面,神经模式则只能在第三人称的视角中得到理解。如果我有机会在最先进的技术帮助下观看我自己的神经模式,我就仍然是从一个第三人称的视角观看它们的。"①意象的神经对应是映射,而映射的心智对应是意象。对于意象,达马西奥认为:

(1)**意象是建构的**。意象是生命机体在与客体相互作用的神经建构的产物。在生命机体中形成的意象并不是客体的摹本,而是生命机体与客体之间相互作用建构的结果,因此,意象既涉及客体的特性也涉及对客体进行同化的有机体认知结构的特性。"……在被映射的事物与这种映射之间存在着对应的合法概念。但是,这个对应并不是一一对应的,因此,这种映射没有必要是如实的。脑是一个创造性的系统。与一个会对周围的环境作出镜像反映的、设计好的信息加工装置不同,每一个脑都使用自己的参数和内部设计来建构对环境的映射,从而创造了一个独属于这类设计相同的脑的世界。"②客体是真实的,这些相互作用是真实的,因此这些最终以神经模式为物质基础的意象也同样是真实的。

(2)**意象是多模态的(modality)和多形式的**。意象可以是视觉,听觉,触觉,嗅觉,味觉和体觉;它可以是在知觉中呈现,也可以在回忆和现象中呈现;它可以是具体的也可以是抽象。抽象的意象或许来自脑对意象制造本身的意象制造。

(3)**在语言表达中,最终被理解的语义是由意象来呈现的**。"这些我正用以把这些观念传递给你的语词,在我把它们写到纸上之前,最初是作为音素和词

① Damasio, A. 1999. *The Feeling of What Happens*. London: William Heinemann, p. 318.

② Damasio, A. 1999. *The Feeling of What Happens*. London: William Heinemann, p. 322.

素的听觉、视觉或体觉意象简洁而粗略地形成的。同样，这些书写的语词，现在被打印在我眼前，在它们作用于大脑而引发其他非词语的(nonverbal)意象之前，它们最初是由你作为词语(verbal)意象(书写语言的视觉意象)被加工的。这种非词语的意象就是有助于你在心智上呈现与词语对应的概念的那些意象。"①

(4)**感受也是一种意象**。与通常指向客体的那些知觉不同，感受指向生命机体本身的状态，它是关于生命机体本身状态的意象。

(5)**意象可以是有意识的，也可以是无意识的**。

(6)因此，**意象是心智的通货**(currency)②，是心智操作活动的建筑砖块。

"尽管生命管理无疑是人类大脑的首要功能，但这并不是它们最与众不同的特征。正如我们所见，生命可以在没有神经系统(更不要说'羽翼丰满'的大脑)的情况下被管理。低等的单细胞有机体就非常擅长这项管理工作(house-keeping)。"③脑为生命管理所赋予的新的成分是创造映射的能力。在这里，我们需要补充一点，制造映射是需要一定复杂性的神经系统；在简单的大脑中，神经核团(nuclei)所造成的只是一些"倾向性的动作"(dispositional know-how)，这种动作并不需要精细的映射。但是在复杂的大脑中，制造映射的大脑皮层会建构关于身体本身(body proper)④或外在于有机体的客体的更多细节的映射，例如能够映射肢体的形状和它的空间位置，或者身体本身某个部位受损的情况。这些映射为有机体形成更加多样、灵活和强健的生命管理方式提供了基础。

因此，与低等生命以有限的动作图式来表达初级和简单的愿望、意图、意志和态度不同，具有神经映射能力的脑能以多样的方式组合和组织映射，从而引发多样和灵活的动作图式。映射的组合和组织使有机体获得了真正意义上的内在性(inwardness)，或者说，形成意象是有机体真正具有内在性的标志，也是有机体具有心智的标志。"大脑持续不断动态映射的一个引人入胜的结果就是心智"⑤。

---

① Damasio, A. 2010. *Self Comes to Mind*: *Constructing the Conscious Brain*. New York: Pantheon Books, p. 60.

② Damasio, A. 2010. *Self Comes to Mind*: *Constructing the Conscious Brain*. New York: Pantheon Books, p. 55.

③ Damasio, A. 2010. *Self Comes to Mind*: *Constructing the Conscious Brain*. New York: Pantheon Books, p. 22.

④ 简单地说，身体本身就是指有机体除神经系统之外的那一部分身体。

⑤ Damasio, A. 2010. *Self Comes to Mind*: *Constructing the Conscious Brain*. New York: Pantheon Books, p. 22.

脑是通过关注身体本身而关注世界的,身体本身是脑映射的中心对象。因此,映射的直接内容来自因客体刺激所改变的生命机体的身体本身的状态。神经映射是心智意象的神经基质(substrate),因此,"由于脑,身体成为心智的自然主题"①。神经映射与身体本身之间的关系是双向的。脑也是整个身体的一部分,但它有一个特殊的地位:它能与身体本身的任何部分通信,同时身体本身的任何部分也能与它通信。一方面,身体本身到脑的信号使得脑创造和维持着关于身体的多媒体记录,并且使得脑能警觉发生在身体本身的结构和状态中的变化。另一方面,脑到身体本身的信号是由改变身体的指令组成的。"身体和脑参与了一个连续的交互作用之舞。在脑中进行的思想能够诱发分布在身体中的情绪状态,同时身体[状态的改变]能够[相应地]改变大脑的地形(landscape),因此也就改变了思想的基质(substrate)。对应于某个心智状态的大脑状态导致了特定身体状态的出现;身体状态接着被映射在大脑中,并被整合到正在进行的心智状态中。对系统的脑一方的一个小的改变有可能对身体状态有巨大的影响(想一下任何荷尔蒙的释放);同样,对身体一方的一个小的改变(想一下补牙材料破裂)有可能对心智造成重大影响,一旦这个变化被映射和被知觉为剧烈的疼痛。"②

## 4.6 从体内平衡到情绪和感受

达马西奥将体内平衡机制勾画为一个由简单到复杂的多重分枝的树状演化图(见图 4.2)。在体内平衡组织的底层是一些维持生命的基本过程,如新陈代谢、免疫反应和基本反射;在中层是一些表达机体身体状态(舒适或受伤害)的趋利避害的反应;紧接着,机体发展了一些更具主动性的方面,如驱力和动机;在趋近顶端的部分是达马西奥所称的情绪本身(emotion proper)——如厌恶、恐惧、快乐、悲伤、愤怒等,它们是自动生命调节之王冠上的宝石;在这个树状演化的顶端是感受,它是最高层次的体内平衡机制,感受是在心智水平上对所有其他体内平衡调节的表达。从基本的化学体内平衡过程到情绪本身再到感受,都无一例外地直接或间接地与机体的自我保存的完整性的生物价值乃至幸福(well-being)的社会价值相关。

与许多科学家专注于理解体内平衡的神经生理机制,专注于理解自主神经

① Damasio, A. 2010. *Self Comes to Mind*: *Constructing the Conscious Brain*. New York: Pantheon Books, p. 74.

② Damasio, A. 2010. *Self Comes to Mind*: *Constructing the Conscious Brain*. New York: Pantheon Books, p. 78.

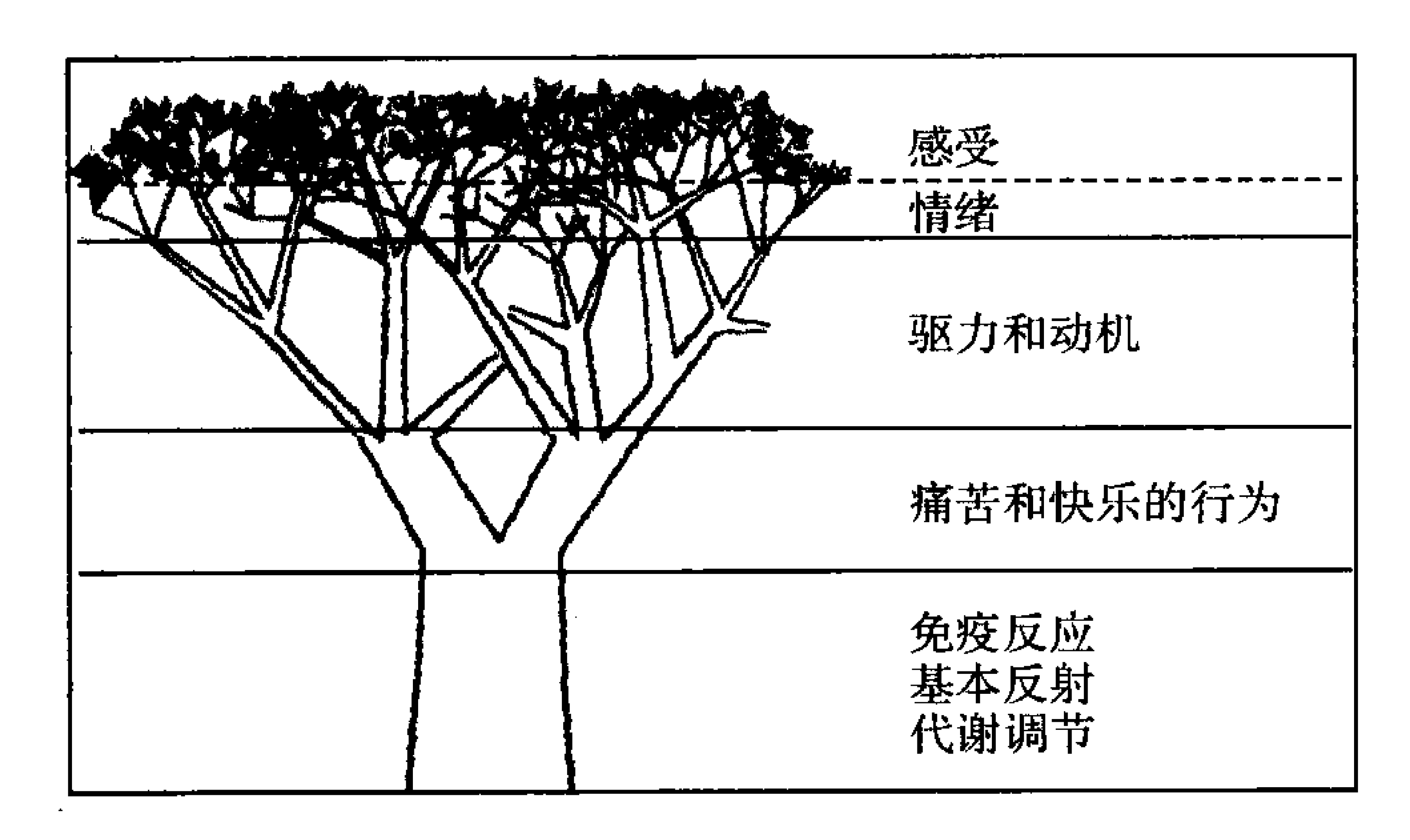



图 4.2　体内平衡调节水平

系统(直接参与体内平衡的那一部分神经系统)中的神经解剖和神经化学机制,以及专注于阐明内分泌、免疫及神经系统这三者之间的相互关系不同,达马西奥则更关注这些体内平衡的调节方式与心智和意识之间的联系。他提出,"体内平衡是意识的生物学的关键"①。这与他将意识视为一种高级调节方式的思想是一致的。

情绪与感受处在体内平衡调节的顶端。在达马西奥的意识理论中,理解自我感和意识,首先需要理解情绪和相关的身体反应,特别是需要理解与这些身体反应关联的感受的本质。在人们的日常使用中,情绪一词通常也包含感受。但在情绪与感受之间作出区分是极为必要的,这不但有助于理解二者的差别,而且有助于理解二者的紧密关系。在情绪和感受发生的复杂的事件之链上,情绪先于感受,它们分别对应着这个事件之链的开始和结束。

与更低层的体内平衡反应一样,情绪由情绪成分刺激(emotionally component stimulus, ECS)所激起的身体变化和反应所构成。与情绪本身的限定性和特指性不同,情绪这一术语在达马西奥的理论中所指的要广泛得多,它指所有那些由情绪成分刺激导致的身体状态的变化和反应。情绪是相对公共的,它表达出机体因受客体刺激所导致的身体状态的变化、反应和向外作出的姿态,而随后产生的感受是完全私密的,它指向生命机体本身,或者说它指向生命自我,它形成了我们称之为体验的那种东西。在这一复杂的事件之链上,情绪和感受的机制是相当不同的。

> 如果我们要透彻地研究这些机制的话,尊重情绪和感受之间的区别就是有帮助的。我提出,感受这个术语应当保留下来,用来表示有关情绪的

① Damasio, A. 1999. *The Feeling of What Happens*. London: William Heinemann, p. 39.

> 私人的和心智的体验,而情绪这个术语应当用来指响应的集合,其中许多响应是公共的、可以观察到的。实际上这意味着你不可能观察到他人的感受,即使作为一个有意识的存在,你在感知到自己的情绪状态时,能观察到你自己身上的感受。同样,也没有人能观察到你的感受,但是,引起你感受的某些情绪方面却很容易被他人观察到。[①]

与情绪相比,感受更适用于心智的和第一人称的层面;而与感受相比,情绪更适合于身体的和第三人称的层面。"情绪上演于身体的剧场,而感受上演于心智的剧场。"[②]

**作为知觉的感受** "意识是作为感受开始的,它诚然是一种特殊的感受,但仍然是一种感受。"[③]感受是理解意识和自我感的关键——这或许是达马西奥关于意识最核心的观点。在达马西奥的科学"四部曲"中,感受始终处在其科学视野的中心地位。[④] 那么感受的本质是什么?它何以成为理解意识和自我感的关键?

简言之,达马西奥认为,感受就是对生命机体的身体状态的显现和知觉,以及对某种思维方式所具有的特质的知觉。[⑤] 达马西奥认为,**感受是生命机体对自身状态的知觉**,这就好比通常的知觉是指向客体的特性一样——这实在是一个精妙的思想!

在通常意义上,知觉是指视觉、听觉、嗅觉、味觉、触觉,它们指向生命机体之外的客体,是关于这些客体的被建构起的意象,而感受则是与这些知觉不同类的心智现象。如果感受也是一种知觉,那么感受与上述日常理解的知觉的差别是什么呢?

> 在我试图解释感受是什么的时候,我首先要问读者一个问题:当你考虑你经验过的任何感受(愉快的或不愉快的、紧张的或不紧张的)时,你把什么当作那个感受的内容?注意:我不是在问感受的原因,或有关感受的

---

① Damasio, A. 1999. *The Feeling of What Happens*. London: William Heinemann, p. 42.

② Damasio, A. 2003. *Looking for Spinoza: Joy, Sorrow, and the Feeling Brain*. New York: Harcourt, p. 28.

③ Damasio, A. 1999. *The Feeling of What Happens*. London: William Heinemann, p. 312.

④ 例如在《寻找斯宾诺莎》中,达马西奥说道:"情绪和感受在我前两本书中发挥着十分重要但却完全不同的作用。《笛卡尔的错误》中强调的是情绪和感受在决策中的作用。《感受发生的一切》中强调的是情绪和感受在建构自我中的作用。但本书所关注的是感受本身,它们是什么和它们提供了什么。"(见 Damasio, A. 2003. *Looking for Spinoza: Joy, Sorrow, and the Feeling Brain*. Orlando, Fla.: Harcourt, p. 6)

⑤ Damasio, A. 2003. *Looking for Spinoza: Joy, Sorrow, and the Feeling Brain*, Orlando, Fla.: Harcourt, p. 86.

强度，或有关它正向或负向的值，或有关尾随感受什么思想进入你的心智。我真正关心的是感受的心智内容、成分，即产生感受的质料(stuff)。[①]

显然，感受与一般知觉的差别就在于内容。与指向生命机体之外的客体的知觉不同，感受的内容是生命机体自身的身体状态，它是指向机体自身状态的知觉，是有关身体状态的意象。“使得感受作为与众不同的心智现象的本质在于它们特定的起源和内容，即机体的身体状态，实际的身体状态或在感知身体的脑区中被映射的身体状态。”[②]用神经术语来说，“感受的内容就是表征在本体感觉映射中的身体状态的构形(configurations)”[③]。在某些方面，作为知觉的感受与我们通常所说的知觉是可比的。例如，实际的视知觉指向外界对象，它的物理特性作用于我们的视网膜，并暂时地改变了视觉系统中感官映射的模式。感受在其过程的开始也有一个对象，并且这个对象的物理特性也启动了一连串的信号，这些信号通过该对象在脑内的映射进行传递。与视知觉不同，对感受而言，其过程的最初对象和事件完全处在身体内部，而不是外在于它。感受与其他知觉一样是心智现象，但感受所映射的对象是机体的状态。[④]

## 4.7 意识机制

**核心意识与二阶映射** 我们说，达马西奥的意识理论是从生命机体自我保存的生命调节开始的。生命机体为自我保存而发展起来的种种生命调节，皆与机体有效应对环境中客体的变化并维持自身的体内平衡或组织完整性有关。

将意识研究集中于自我问题使这个探索更加有趣，但是直到我开始根据这两个参演者(players)，即机体与客体，并根据它们之间的关系来看待意识时，才使研究变得更加清楚。我猛然想到，意识就在于建构有关两个事实的知识：机体关系到某一客体；并且此关系中的这一客体正引起机体发生某些变化。正如前面提到的，阐明意识的生物学就在于发现脑是如何

---

① Damasio, A. 2003. *Looking for Spinoza: Joy, Sorrow, and the Feeling Brain*. Orlando, Fla.: Harcourt, p. 83.

② Damasio, A. 2003. *Looking for Spinoza: Joy, Sorrow, and the Feeling Brain*. Orlando, Fla.: Harcourt, p. 65.

③ Damasio, A. 2003. *Looking for Spinoza: Joy, Sorrow, and the Feeling Brain*. Orlando, Fla.: Harcourt, p. 132.

④ Damasio, A. 2003. *Looking for Spinoza: Joy, Sorrow, and the Feeling Brain*. Orlando, Fla.: Harcourt, p. 93.

建构神经模式,这些神经模式映射了每个参演者及其之间的关系。[1]

意识的生命调节方式也是从管理身体状态的改变而发展起来的。现在我们循着达马西奥的思路来看看意识产生的机制和时间进程:首先,在这个机制中有那两个角色,即生命机体与客体;其次,该时间进程有"一个开端、一个中间过程,以及一个结尾,开端与机体的初始状态相对应,中间是客体的介入,结尾则由一些导致机体状态发生改变的反应组成"[2]。

**开端:原始自我和原始感受。**身体是心智上演的"剧场",这是达马西奥心智观的根本。在具有神经系统的机体中,神经系统对身体的管理的一个根本方式就是映射,身体功能最稳定的方面以映射的方式被表征在大脑中。在身体在大脑中的神经映射构成了达马西奥所称的原始自我。[3] 原始自我是具有对身体进行神经映射的生命自我。原始自我尽管仍然是非意识的,但它在生命自我最基本的运作闭圈的基础上发展出了具有神经映射的新的调节形式,并因此使机体行为有了新的可能性。原始自我是由一系列相互联系的和不断建构的一致的神经模式来实现的,这些模式在脑的多种水平上,每时每刻在表征着机体的状态(内脏、内环境、肌肉骨骼状态)。这个表征机体状态的神经模式持续不断地和非有意识地在狭窄的范围内维持和调节机体与世界的意向关系,维持着生存所要求的相对稳定性。因此,表征在自己脑中的机体向最终成为令人难以琢磨的自我感迈出了第一步。原始自我最根本的产物就是原始感受(primordial feeling),它赋予机体一种对自己身体的直接的无意识的摄受(prehension)。这些原始的摄受反映了身体的当前状态。

**中间:客体意象。**被映射的生命自我的身体状态构成原始自我,而当客体作用于机体时,客体同样会在机体的神经系统中被映射——这是在机体内部建构起来并在其内部展现出的一种"对客体的特殊无言的认识"。这种无言的认识用心智词汇来说就是客体意象。

**结尾:核心意识和自我感的产生。**当生命机体与客体作用,在建构客体意象的同时,生命机体的状态也被客体意象的建构过程所改变。当生命机体的脑再次映射这个被客体意象的建构活动所改变的状态,并在此映射的同时将客体意象加强且突出地显示在这个映射过程中时,达马西奥说所的核心意识和自我

---

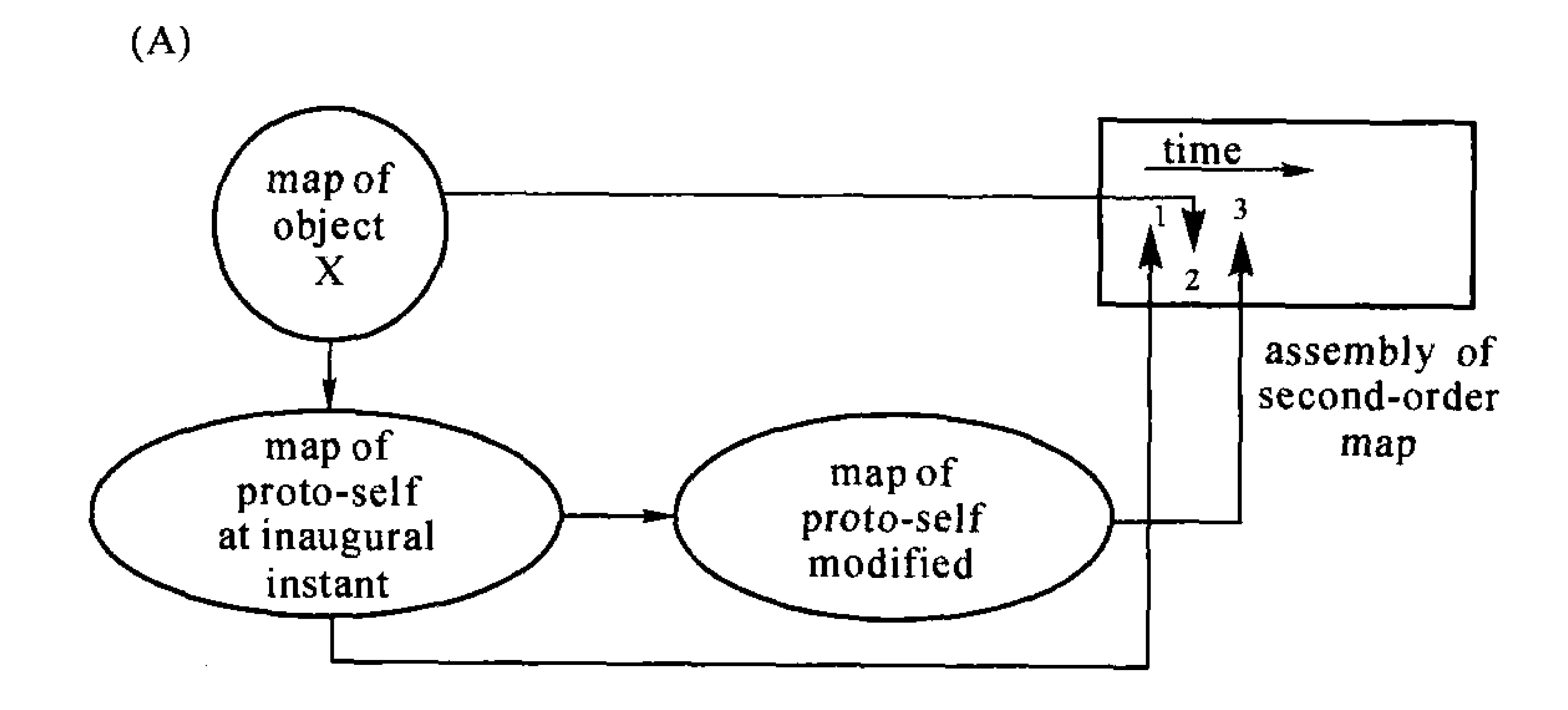
① Damasio, A. 1999. *The Feeling of What Happens*. New York: Harcourt Brace and Company, p. 133.

② Damasio, A. 1999. *The Feeling of What Happens*. New York: Harcourt Brace and Company, p. 168.

③ Damasio, A. 2010. *Self Comes to Mind: Constructing the Conscious Brain*. New York: Pantheon Books, p. 26.

感就在这个二阶(second-order)映射中产生了。

我得出的特定答案可表述为如下假设:**当大脑的表征装置对机体自身的状态如何受机体对某一客体的加工活动的影响作出意象的、非言语的说明时,以及当这一过程增强了作为原因的(causative)客体并因此把它突出地置于一时空背景中时,核心意识便产生了。**[①]



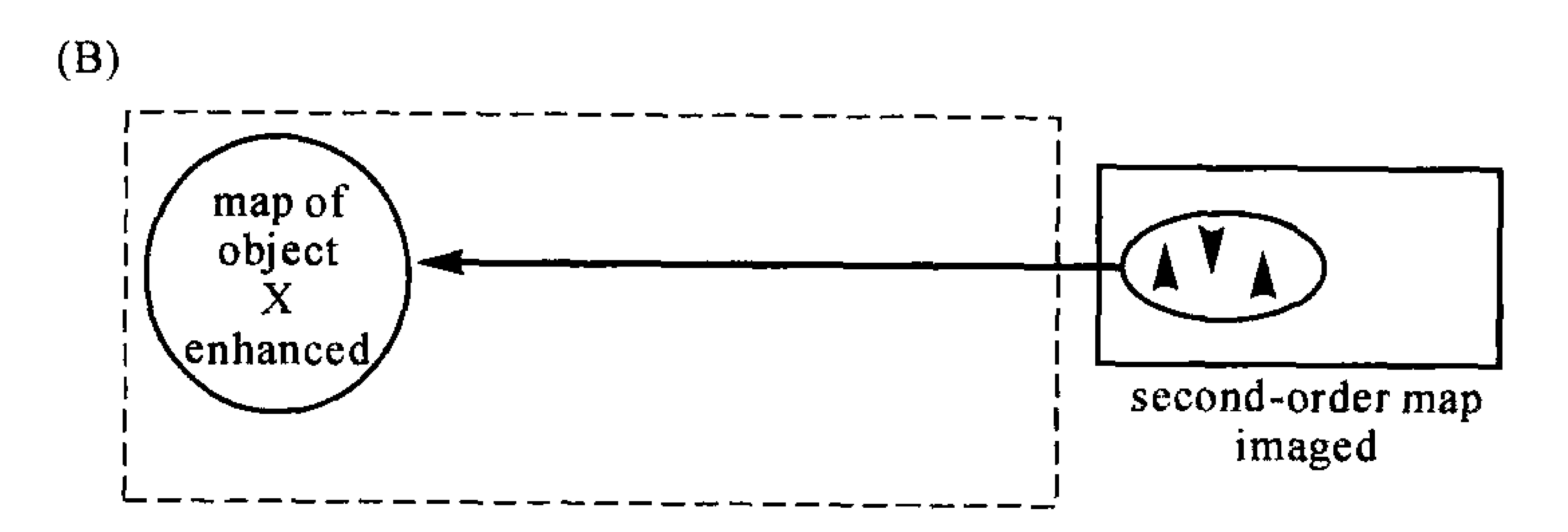




图 4.3　意识产生的时间进程

(A)被组合在二阶结构的时间序列中的二阶神经模式的成分。

(B)成为意象的二阶映射的出现,同时客体的映射被加强。[②]

这个假设的示意图见图 4.3。我们可以依照图 4.3 再较为详细地解释一下意识的产生机制和时间进程。意识依赖于在机体内部建构和展现机体与某一客体相互作用的新知识。

(1) 生命机体,作为一个单元,被映射在生命机体的脑中,脑中的这些结构对生命机体的体内平衡进行基础调节,并连续地发送其内部状态的信号。

(2) 客体也被映射在脑中,映射在生命机体与客体相互作用所激活的感觉

① Damasio, A. 1999. *The Feeling of What Happens*. New York: Harcourt Brace and Company, p. 169.

② Damasio, A. 1999. *The Feeling of What Happens*. New York: Harcourt Brace and Company, p. 177.

和运动结构中。生命机体和客体在一阶(first-order)映射中都被映射为神经模式;所有这些映射都能变成意象。

(3) 与客体相关的感觉运动映射导致与生命机体相关的映射发生改变。

(4) 上述(3)所描述映射变化还可以再表征在其他映射(二阶映射)中,因此这些二阶映射表征的是客体、生命机体,以及客体与生命机体的关系。

在二阶映射中短暂形成的神经模式能成为心智意象,正如一阶映射中的神经模式。由于生命机体映射和二阶映射都具有的与身体相关的本性,因此描述这种关系的心理意象就是感受。[①]

经历上述时间进程,最初的原始自我现在成为一个具有自我感的核心自我。与原始自我不同,具有自我感的核心自我是通过表征被客体改变的原始自我的状态而建构起来的,它是一个二阶映射或二阶意象。

> 为什么是二阶的呢?因为它基于两个一阶观念——一个是关于我们正在知觉的客体的观念;一个是关于因该客体的知觉而被改变的我们身体的观念。这个自我的二阶观念就是关于两个其他观念——被知觉的客体和被知觉改变的身体——之间关系的观念。[②]

达马西奥认为这个二阶机制对于产生意识是至关重要的,而且他假定脑中存在实现这一机制的过程。"当在各种感觉通道中描述客体和事件的意象流——即脑中电影——伴随着我刚才描述过的自我意象时,我们就有了一个有意识的心智。"[③]

**扩展意识** 核心意识出现了,自我感也出现了。从自我到自我感,这是生命调节方式的一个巨大转折。然而核心意识带来的转变仍然是有限的,因为核心意识只"给机体提供了关于某一时刻(此时),和关于某一地点(此地)的自我感。核心意识的范围就是此时此处。核心意识并不能阐明未来,它模糊地让我们瞥见的唯一的过去,就是在此前的瞬间所发生的事情。没有任何别的地方,没有任何从前,也没有任何以后"[④]。达马西奥认为,人类真正的荣耀是以核心意识为基础的扩展意识,它是综合了其他能力而发展来的,它依赖于传统的记忆和工作记忆,并最终是通过语言来提高的;同时它也为其他的心智能力提供

---

① Damasio, A. 1999. *The Feeling of What Happens*. New York: Harcourt Brace and Company, p. 169.

② Damasio, A. 2003. *Looking for Spinoza: Joy, Sorrow, and the Feeling Brain*. Orlando, Fla.: Harcourt, p. 215.

③ Damasio, A. 2003. *Looking for Spinoza: Joy, Sorrow, and the Feeling Brain*. Orlando, Fla.: Harcourt, p. 215.

④ Damasio, A. 1999. *The Feeling of What Happens*. New York: Harcourt Brace and Company, p. 16.

了基础，例如，如果没有扩展意识，那么人类的深思熟虑(deliberation)的能力就不可能得到发展。“在扩展的意识中，过去和可预见的未来是在一种像史诗故事那样宽广的一览无遗的远景中和此时此地一起被感知到的。”[①]扩展意识有许多层次和等级，它为机体提供了一种复杂的自我感——一种历史的同一性(identity)或人格。这种历史的同一性或人格也被达马西奥称为自传式自我(autobiographical self)，它对一个机体的人生经历的主要方面进行有组织的记录。

## 4.8 小结

通过“四部曲”，达马西奥为我们提供了一个理解意识的本性、结构、演化—发展和机制的整合框架。达马西奥的意识研究框架与其坚持一个整合的研究视角联系在一起的。迄今为止，基于神经生物学的意识科学所取得的大部分进展来自三个视角的结合[②]：(1)体验视角(experiential perspective)。它来自个体对意识生活的直接体验(不论是日常的、现象学的还是东方禅修式的)和内省见证(witness)。(2)行为视角。从观察者的视角看，一个有意识的主体通常是清醒的，有背景情绪，显示出注意和有目的的行为。行为观察是我们在日常生活中了解他人意识“内情”的一个基本窗口。我的外显行为与我的内部的有意识的生活是关联的，我也有理由相信他人与我一样具有这种关联性。(3)脑视角。脑是意识产生最核心的神经生理条件。要全面和深刻地了解心智和意识，就要了解脑究竟是如何工作的。除了这三个视角，达马西奥认为，我们还必须把意识放在生命演化的视角中来考察。演化的视角要求我们首先考虑早期的生命机体的组织方式和生命关联方式，并在生命自我的基础上注意神经映射带来生命管理方式的全新的改变，并把它们分别与行为、心智和自我感的不断出现联系起来。就演化—发展而言，意识并不神秘，它只是生命调节的演化连续谱中的一个革命性转折，这个转折赋予生命自我以自我感。

从理论的综合性方面看，达马西奥的意识框架堪称优美：他将身体、自我、生命调节、体内平衡、情绪、神经映射、意象、感受、意识和自我感置于一个有机而流畅的解释框架中。概括地说，达马西奥意识研究的一些主要观念和观点包括：(1)自我保存是生命机体最高的生物价值；(2)意识是一种独特的生命调节

① Damasio, A. 1999. *The Feeling of What Happens*. New York: Harcourt Brace and Company, p. 17.

② Damasio, A. 2010. *Self Comes to Mind: Constructing the Conscious Brain*. New York: Pantheon Books, p. 22.

方式;(3)形成意象的神经映射是生命机体具有心智的标志;(4)感受是生命机体对自身身体变化状态的知觉;(4)意识是一个具有自我感的心智状态;(5)核心意识的机制是:处于生命机体与客体相互作用下的特定时间进程中的二阶神经映射;(6)区分了核心意识、核心自我与扩展意识、自传体式的自我。

# 5 意识的形而上学:两面一元论

心一身问题似乎是不可解的。人性的这个方面似乎注定要超越我们的理解。

——坎贝尔(K. Campbell)

事物都有它们的内在(within)。

——德日进(Pierre Teilhard de Chardin)

怀特海在其形而上学巨著《过程与实在》(*Process and Reality*)中在谈到形而上学的价值时指出,思辨哲学(speculative philosophy),即形而上学,"致力于构成某种内在一致的、合乎逻辑的和具有必然性的普遍观念体系,以便使我们体验中的每个要素都能得到解释。我使用'解释'这一概念的意思是指,我们所意识到的任何东西,不管是我们所经历的、知觉到的,还是我们一厢情愿的,或者我们所想到的,都具有那种普遍图式的具体实例的特征。因此,这种哲学图式应当是内在一致的和合乎逻辑的,并且。在这里'适用的'是指某些体验是可以由此而得到解释的,而'充分的'意思则是指,不存在任何不能被如此解释的这类体验。"[①]对此,也许我们能概括地说,**形而上学的价值就形成一个有关我们体验世界(experiential world)的一致且完备的解释的哲学图式**。一致即是怀特海所说的"这种哲学图式应当是内在一致的和合乎逻辑的",完备是指体验能得到解释并且都能得到解释。

自科学物质论(scientific materialism)伴随着近代科学力量的日益强势而成为一个普遍的世界观以来,西方哲学便陷入了在这个观念框架下如何解释或调和目的论与机械论、价值与事实、自由与决定论、心与身之间的对立和冲突。在这些对立和冲突中,核心就是心一身问题。

科学方法和科学的世界观(即科学物质论)在探究和说明一般的物理(包括化学和生理)现象时,似乎一直是成功的。然而,面对"人的现象"时,"常胜的"

① 怀特海:《过程与实在》,杨福斌译,城市出版社 2003 年版,第 3－4 页。

科学却遇到了巨大的困境。正像德日进(Pierre Teilhard de Chardin)[①]在《人的现象》一书中说到的:"从一个纯粹实证的观点来看,人是科学所探讨中最神秘的也是最棘手的对象。事实上我们可以承认说,科学在其宇宙论中还不曾为人找到适当的地位。"[②]如果科学物质论无法在一个统一的世界中人给人找到一个恰当位置,那么人类有必要构想出新的形而上学既容纳人类对物质现象也容纳对"人的现象"的体验。

## 5.1 "人的现象"及其困境

科学何以在其宇宙论中还不曾为人找到适当的位置,原因既简单又根本:对于人这种存在物而言,他除了物理的方面(每个人都有一个广延的遵循物理学的身体)外,他还有一个心智的方面(笛卡尔所说的思维的方面)。在笛卡尔的二元论中,"人的现象"被这两个异质的、不相容的范畴分割在两个存在论领域。简单地说,对于科学而言,"人的现象"的真正神秘和棘手之处在于**如何解释这两个异质但又统一的范畴**——我们认为回应这个问题构成了近代形而上学的两个基本努力的其中之一。[③] 在当代"意识的科学研究"中,心一身问题的困境则以"难问题"或"解释的鸿沟"这类更刺目的方式呈现出来。本质上,我们认为,这个困境并非源于意识的科学研究方法的局限,其根源在于整个近代科学所基于的科学物质论。

当描述"人的现象"时,单纯的物理范畴——物质的、身体的、生理的——是不充分的。人们似乎不可避免地要用一些属于心智范畴的概念(知觉、记忆、想象、感受、思维、意识、意志等等)来描述"人的现象"。

> 我们在这里使用"人的现象"一词,指的是宇宙中出现考虑和思维能力这件实验性大事。在浩瀚久远的长时期中,地球上肯定不存在任何真正意义上的生命。在后来的漫漫岁月中,能发现的也仅仅是地球固体或水质地壳中出现的有机物层里的一些自发冲动和无思想意识的迹象(动物感知外界,但却不知自己能感知)。最终,从一个距今相对较近的时代起,自发冲

---

① 法国哲学家,神学家,古生物学家,地质学家。本名皮埃尔·泰亚尔·德·夏尔丹(Pierre Teilhard de Chardin),德日进系其中文名字。1899年加入耶稣会并在耶稣会学院就读,31岁时受神职,当过战地救护员、大学教授,并长时间在中国进行古人类学、地质学考察。一生大部分时间都在国外从事教学和科研。他是"北京猿人"的发现者之一。

② 德日进:《人的现象》,李弘祺译,新星出版社2006年版,第105页。

③ 我们认为近代形而上学的两个基本努力在于:解释心和身两个范畴如何既异质又统一的;一与多两个范畴的既分化又统一,以及其间分化和统一的动力。

动和意识在地球上变成人类在生命区域中获得自己独立的、个性化的属性。人知道自己知道。他浮出了自己的行动。他控制自己的行动,无论其程度有多弱。于是他就能够抽象、策划和预测。他思考,他有了思维。这一事件可作为大量哲学、道德及宗教研究的出发点。在此,至少在刚开始时,我们只想单纯从科学和历史的角度来观察这一事件。很长时间中地球上都不存思维,如今有了思维,而且是如此大量的思维,使事物的面貌发生了翻天覆地的变化。这里我们面对的,的确是一个纯科学的问题,是一种现象。对此现象应作何感想呢?[①]

尽管当代的神经科学、脑科学对心智的神经关联有了长足的认识,但“人,就其对我们的经验而言最特别、最能显示其特点的方面,即他的所谓‘精神’特性,仍被排斥在我们对世界的总体构想之外。……目前的物理学(这里取此词希腊语广义,意为‘对整个大自然的系统理解’)中思维还毫无立足之地。这就是说,物理学仍旧完全建立在大自然呈现给我们的最为引人瞩目的现象之外”[②]。

尽管笛卡尔的二元论在解释“人的现象”上存在根本的困难,并且被大多数当代的哲学家和科学家所抛弃,但心与身这两个范畴却是理解“人的现象”不可或缺的框架性概念。

## 5.2 解释方案

在认知科学兴盛的今天,在实体二元论被普遍拒斥的今天,为给出一个关于“人的现象”特别是现象意识(phenomenal consciousness)的合理的说明,许多哲学一科学方案竞相登场。在这个竞技场上,我们可以看到一些复兴的经典方案和一些新生的方案。

所有的二元论理论都认为,世界**在范畴上**是由两类不同的本体(substance)构成的:物理的和心智的(mental)。物理实体构成了物质科学(物理学、化学、生理学)所探究的事物,如物质、能量、力、力场、电场、磁场、基本粒子、分子、分子系统、神经活动,等等。心的实体就是那些具有有意识体验品质的事物,如感知、意象、情绪、言语思想、愿望、信念、意志,等等。相比之下,所有的一元论理论认为世界由唯一一类本体构成。简单地说,一元论的类型有物质主义(materialism)或物理主义(physicalism)、唯心论和中立一元论(neutral monism)。在

① 德日进:《德日进集》,上海远东出版社 2006 年版,第 62 页。

② 德日进:《德日进集》,上海远东出版社 2006 年版,第 63 页。

二元论理论中，根据**交互作用论**，脑和意识参与了双向的因果交互作用；根据**副现象论**，只存在从脑活动到意识的单向的因果作用，而意识本身是没有因果效力的；根据**平行论**，意识事件与脑事件没有因果联系，但它们却在完美的和谐中前进，从而产生了因果性的幻觉。在一元论理论中，**取消的物质主义**认为意识体验是个幻觉，根本不存在，它是神经科学充分发展前的一个权宜之计，神经科学的充分发展最终会取消表述这些本质上是虚幻体验的权宜概念；根据**还原论的物质主义**，意识不过是特定的神经元集群的活动，所有的体验描述都可以还原为脑活动的神经描述；根据**涌现的物质主义**，意识是脑神经系统层级的属性，意识依赖脑的神经活动，但不可还原为神经活动；根据**属性二元论**，尽管世界仅由一种实体构成——物理实体，但却存在两种属性，物理属性和心智属性，非物理的心智属性是脑物理过程的涌现，物质属性和心智属性是彼此不可还原的。除了这些存在论的理论外，当代还有一个极具影响力的理解心智和意识的观念，即**功能主义**。功能主义不关心意识的存在论地位——物理的或是心的，它把心智和意识看作是能由不同的存在材料实现的某种输入一输出关系的功能。[①]

尽管存在上面以及其他的解决心一物关系的尝试、假设和方案，但是当我们不断地念叨实体二元论的咒语（"两个异质的、不相容的事物——身与心——是如何相互作用的?"）和"难问题"的咒语（"一个**客观的、第三人称可描述**的物质系统**为什么**会引发或产生**主观的、第一人称的**意识体验?"）时，这些传统的或新生的存在论理论并没有完全纾解"人的现象"所带来的困扰。[②] 我们可以看到，同样的"难问题"也出现在其他领域，如道德哲学中的决定论与自由意识的对立、生物哲学中的机械论与目的论的对立，等等。很可能在人这个一般层面上，上述问题是同质的:如果其中任何一个问题解决了，那么其他问题也将相应地被解决。

如果物质和心智这两个范畴在存在论上是不相容的，那么任何囿于这两个范畴之内的分析（无论是实体二元论和物理主义——它们是近代以来最有影响的两个方案）就永远不可能消除它们的互斥，"人的现象"也就不可能在这样的范畴规定中得到完全且一致的说明。因此，要消除这个困境，我们可能需要重新构想一种形而上学，即不是在范畴已规定的互斥关系中试图统一它们，而是在一开始就重新厘清它们的某种统一性——它是人的这种高度发展的统一性（身一心统一、客观性一主观性统一）最终得以萌发的"种子"。

---

① 参见 Revonsuo, A., 2010. *Consciousness: The Science of Subjectivity*. Hove and New York: Psychology Press.

② 我们在这里希望提出并重新解释的是一种中立一元论，即两面一元论。

## 5.3 自然的内在性

以牛顿力学为范式的近代自然观只关心事物的外在方面,并且认为唯有外在的方面才是合法存在的。正如怀特海(A. N. Whitehead)对这种机械论自然观所作的评价:"在整个历史时期中,某种固定的科学宇宙观却始终存在着,这种宇宙观事先就假定有一种不以人的意志为转移的和不能为人所知的物质存在。这种物质也可以说是一种外形的流变下充满空间的质料。这种质料本身并没有知觉、价值和目的。它所表现的一切就是它所表现的一切,它根据外在关系加给它的固定规则来行动,这种规则并不是从它本身所以能存在的性质中产生出来的。我所谓的'科学唯物论'就是这种假说。但我也将对这一假说提出诘难,我认为它完全不适合于我们现阶段的科学状况。"[①]我们认为,当代意识"难问题"和近代以来整个身一心关系问题所呈现出的巨大困惑都深深地根源于这种自然观——一个只有外部而没有内部的自然观,一个只有外部视角而其内部视角没有自身存在性的自然观,一个内部视角可以完全取消的自然观。

这里我想探讨一个关心自然内在性的自然观,一个统一外在性(exteriority)和内在性(interiority)的自然观。只有这样,我们才能在形而上学上为整个自然现象建立一个统一的基础,这样"人的现象"最终才能在这个形而上学的基础上得到全面一致的解释和说明。

简言之,这种外在性和内在性统一的自然观认为,任何事物(无论它处在自然演化的哪个层次上,无论它是夸克、原子、分子、有机大分子、细胞、低等生物、人还是社会系统),除了它可被一个第三人称的观察者观察到的外部特征和活动外,它都有一个"成为它所像的某种东西"(something like to be it)——即它作为第一人称者的内在性的方面。我们也可以将这个自然观称为"两面一元论"(Dual Aspect Monism)[②],即存在论上是一元的,但这个一元本体有两个面向。与属性二元论不同,在一体两面论中,首先这个一元本体并没有被确定为物理性本体,其次内在性并不是外在性的涌现属性,确切地说,这两个面向在演化的展开中始终是**相应的**(corresponding):有什么样的外在性就有什么样的内在性,反之亦然。

正像威尔伯(K. Wilber)所说的,这种自然观被许多理论家持有和发展,诸如斯宾诺莎(Spinoza)、莱布尼茨(Leibniz)、谢林(Schelling)、叔本华(Schopen-

① 怀特海:《科学与近代世界》,何钦译,商务印书馆 1959 年版,第 18 页。

② 两面一元论首先被斯宾诺莎所采用和发展。

hauer)、怀特海[1]、德日进、奥罗宾多(Aurobindo)、罗达吉须南(Radhakrishnan),等等。而对这种自然观加以整合的则是威尔伯本人。一体两面论在在威尔伯那里得到了系统地整合和发展,我们可以将威尔伯所发展的自然观称为"全子四象限理论"(Holon-Four-Quadrants Theory)。这个理论认为事物基本的存在单位是全子,而每个全子都有外在性和内在性的方面,因此任何一个全子都包含四个象限。在此,我们尤其关注全子的内在性和外在性。

**全子** 1967 年,凯斯特勒(Arthur Koestler)在《机器中的幽灵》(*The Ghost in the Machine*)[2]一书中构造了"全子"(holon)这个术语。"holon"一词是希腊词语"holos"(意指整体)与后缀"on"(正如在词语"proton"或"neutron"一样,"on"的意思是粒子或部分)的组合。因此,"holon"就是指整体一部分(whole-part)。凯斯特勒用这个术语概括了人们对事物(thing)存在方式的范畴化(categorization):事物总是以"整体一部分"的方式存在,它既是整体同时又是部分,即一个事物既是一个由部分构成的自身完整的整体同时又是一个更大自身完整的整体的部分。

全子的观念并不深奥,但这个简洁的观念却深刻捕捉和刻画了事物存在方式的一个根本方面。威尔伯(Ken Wilber)在凯斯特勒等人思想的基础上在《性、生态、灵性》(*Sex, Ecology, Spirituality*)一书中系统地提出了理解全子的原则,他称之为"二十条全子原则"(Twenty Holonic Tenets)。这里我们对这些原则作一个速览:[3]

(1) 实在不是由整体组成,也不存在单纯的部分,实在的存在方式是全子,即"整体一部分",或"整体兼部分"。全子是人们理解事物存在方式所必需的分析单元。"实在并不是由事物或过程组成;它不是由原子或夸克组成;它不是由整体组成,它确实也没有任何部分;确切地说,它是由整体一部分(whole-parts)或全子组成。这适用于原子、细胞、符号、观念。它们既不能被理解为事物,也不能被理解为过程,它们既不能被理解为整体,也不能被理解为部分,而只能理解为同时共在的整体一部分,以至于与标准的'原子论的'或'整体论的'的企图都不相关。一切都是全子(无休止地向上和向下)。

(2) 全子表现出四种基本能力,即自存(self-preservation)、自适应(self-adaptation)、自超越(self-transcendence)和自分解(self-dissolution)。这四种基

---

① 我们认为"一体两面论"或"两面一元论"(Dual Aspect Monism)的自然观在怀特海那里得到了极为重要的发展,特别是他引入的"摄受"(prehension)概念为建立一个统一的自然观提供了独特的基础。

② Koestler, A. 1967. *The Ghost in the Machine*. London: Hutchinson.

③ Wilber, K. 1995. *Sex, Ecology, Spirituality: The Spirit of Evolution*. Shambhala Publications, Inc., pp. 35-78.

本能力的含义是:①自存,所有的全子都试图保持它的个性、整体性和自主性(agency)。②自适应,全子不仅作为一个自我保存的"整体",而且它是一个更大整体的部分,作为"部分",它必须联系和适应其他全子。③自超越(或自转变),简单地说就是涌现。举例言之,当一个氧原子和两个氢原子聚合在一起时,在某种意义上一个前所未有的、新的全子出现了——即水分子;自超越是某一层级事物向更高层级事物转变的内在能力。④自分解,是指合成的全子也会分解,它与自超越恰好处在相反的"方向"上。

(3) 涌现。全子在自超越能力的活动中,会涌现出新层级的全子。

(4) 层级性(holarchy)。全子是以层级的方式涌现的。正是通过涌现这一还不完全为人所知的机制,演化出一系列层级的全子,譬如,亚原子粒子、原子、分子、分子聚合物、细胞、组织、器官、人、社会,等等。

(5) 超越但包含。每一个新涌现的全子都超越但包含它前身的全子,但呈现出它自身新的、明确的模式和整体性。

(6) 双向作用。较低全子确定了较高全子的潜力(possibility),较高全子确定了较低全子的概率(probability)。这表明全子中整体－部分之间的互惠(reciprocal)作用和约束关系。

(7) 全子的深度。某一个层级全子包含的层级的数量表现为它的"深度"(depth);而任一给定全子层级的全子的数量则成为该全子层级的"广度"(span)。

(8) 深度/广度的反比关系。一个较高层级的全子,其深度会较深,而广度会较小。

(9) 不管哪一层级的全子瓦解或崩溃,那么其之上层级的全子也会瓦解,而其下层级的全子保持完整。简单地说,没有原子,则分子也不可能存在;但没有分子,原子却可以继续存在。

(10) 共演化。全子层级是共同演化的。也就是说,演化的单元不是孤立的部分(譬如,个体的动物),而且包含与之不可分离的环境,因此演化的单元是整体－部分。整体－部分是共演化的。

(11) 微观在其深度的各个层面上都与宏观进行着相互交换。

(12) 演化的方向性。演化是有方向性的,这就是"时间之矢"的含义。演化方向性的内容包括:①全子层级复杂性的增长;②分化/整合的增长;③"组织化/结构化"的增加;④相对自主性的增加;⑤目的性的增加。

**内在性** 显然,作为"整体－部分"的全子观念不但像传统的整体论观念和系统论一样强调集体、系统和整体,更重要的在于,它将个体/集体、组分/系统、部分/整体统一起来。上述的"二十条全子原则"为我们理解一个演化的自然提

供了一个更为现实、一致和宽广的观念框架。然而,这个观念框架存在一个严重的不足:它对自然的内在性或内部(within, inside)着墨太少。

我们看到,"二十条全子原则"所描述的都是"宇宙从**外部**(outside)看起来是怎样的。它们都是演化的外向形式,它们没有一个表示演化从**内部**(inside)看是怎样的,没有一个表示个体全子在不同的阶段是如何感受、知觉和认知世界的"[①]。如果我们以如下的连续进程为例:兴奋性(irritability)、感觉(sensation)、知觉(perception)、冲动(impulse)、意象(image)、象征(symbol)、概念(concept)……通常人们会相信:细胞表现出原生质的(protoplasmic)兴奋性,植物表现出初始感觉,爬行动物表现出知觉,原始哺乳动物表现出意象,灵长类表现出象征,而人类表现出概念。但问题在于"二十条全子原则"没有一条表征这个连续进程中出自事物本身第一人称视角的品质。因此,威尔伯说,"二十条全子原则"本身并没有错误,但它非常片面,它忽略和遗漏了自然的内部。[②]

那么什么是自然的内部或内在性呢?也许要理解自然内在性的一个最佳的实例就是人类有意识的体验(experience)。人作为有机体有其外在的和生理的方面,但他还有作为心智的内在的、体验的方面,它不可还原为对有机体的第三人称的、客观的神经生理学的描述——它有非常强健的不可还原性和不可消去性。体验的不可还原性在当代意识研究中已通过多种方式被加以论证了。简单地说,体验具有这样品质:它是第一人称的、亲熟的、当下的、自显现的。我们来比较一下一个人类有机体的外在性和内在性。

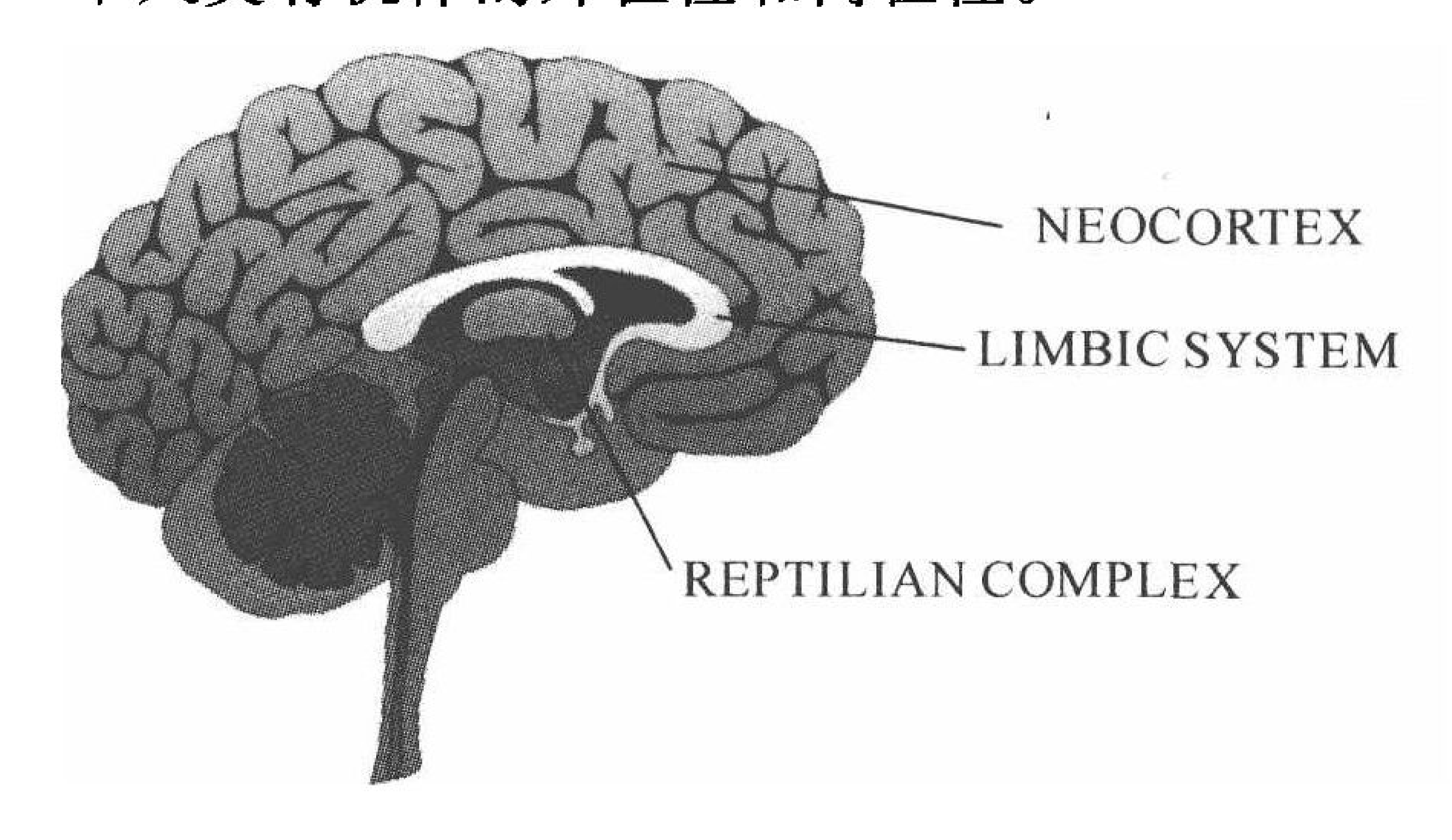



图 5.1 三位一体的脑

对于心智和大脑而言,无论我们对它们作出什么判断,有一点是确定无疑

① Wilber, K. 1995. *Sex, Ecology, Spirituality: The Spirit of Evolution*. Shambhala Publications, Inc., p. 107.

② Wilber, K. 1995. *Sex, Ecology, Spirituality: The Spirit of Evolution*. Shambhala Publications, Inc., p. 107.

的:成年人的大脑看起来如图 5.1(或许是一个解剖上更精确的图形),但每个人的心智体验绝不像图 5.1,而更像由这些概念——感觉、知觉、感受、意象、思想等——所呈现的川流不息的洪流。我们必须承认,体验的品质是怎样的(即通常所说的感受质(qualia)),只有通过第一人称的亲熟(first-person acquaintance)由它自身显示出来的,而无法通过对脑认识的第三人称描述(third-person description)来获得。因此威尔伯说:"那就是为什么我总能在某种程度上知晓我自己的心智,但(如果不剖开我的颅骨,并给我一面镜子)我永远看不见我自己的大脑。我只要切开颅骨,看一下它,我就能知道一个死人的大脑——但到那时,我不会同时知道或分享那个人的心智,或他过去是如何感受、知觉和思考这个世界的,不是吗?"①

## 5.4 德日进的内在性思想

德日进是将内在性视为与外在性一样同是自然的一个维度(dimension)或面向(aspect)的重要思想家。他提出,如果我们不承认自然的内在性,那么就不可能对"人的现象"并因此对宇宙的整个现象作出一致的解释。在德日进看来,唯物论者和唯心论者都有充足的理由声称自己的在先性和首要性(primacy),但它们都只强调了自然的一半。

> 在科学的层面上,唯物论者与唯心论者之间的争论,或是目的论者与定命论者之间的争论目前仍存在着。一世纪来的吵嚷已过,而双方的立场迄无改变,双方都有充足的理由来坚持自己的立场。
>
> 据我所知,这个我自己也缠在里面的争辩,其所以绵亘不休并非说人类觉得自然界中许多的矛盾现象——如机械论与自由、死与不朽——无法得到统一,恐怕是在于两派思想难以寻觅到相同的立场。一方面,唯物论坚持东西只含有过渡关系的外表行动。另一方面,唯心者则执拗地不愿走出那种孤独的内省,把存在物看作是一种在自身封闭的事物,只存在于"内部"(within)活动中。像这样,两相分歧,永不碰面,各据一方,各只见了问题的一半。②

德日进认为:事物都有它们的内部(within);不仅在人类这样高度发展的有机体上存在外部(身体)与内部(心智)的统一,而且在自然的所有层次上事物都

① Wilber, K. 1995. *Sex, Ecology, Spirituality: The Spirit of Evolution*. Shambhala Publications, Inc., p. 108.

② 德日进:《人的现象》,李弘祺译,新星出版社 2006 年版,第 105 页。

有它们的内在性,以及它们的内在性与外在性的统一。“我相信内外两个观点需要统一起来,而且它们不久会统一在一种现象学或一般化的物理学中,这些学问会把事物的内在方面与世界的外在方面一起加以考虑。否则,我会觉得科学必须试图建构的一致解释就不能涵盖宇宙的整体。”[①]对德日进而言:“我想做的是:我选了人作为中心,并试着在他的周遭建立一个前因后果间的一致系统。”[②]为了完成这个任务,他认为需要两个互补的基本假设:(1)心智和意识在宇宙中是首要的;(2)人类心智和社会现象都具有生物的基础。他指出:“自然界中人的首要地位,人类的有机性质;这两个假定,你一开始或可扬弃,但如果没有它们,我们就看不出对人的现象怎能作出完整而一致的解释。”[③]

与全子的外在性依层级演化和发展一样,全子的内在性也**相应地**显示出定性的成长。德日进认为,要更好地认识自然的内在性,必须把以下三个观察联系在一起加以思考。

**第一观察** 事物的内部(within)即使在物质最原始的状态时也存在。与原始状态事物的外部的简单的复杂性**相应的**是它的内部的简单的“意识”。这里复杂性用于刻画全子的外部,而“意识”用于刻画全子的内部。

**第二观察** 事物的内在性在自然的演化中会表现出不同的品质。德日进指出,全子的“意识”品质在一开始实际上是同质的(homogeneous),但也随着全子层级的演变而渐渐产生和分化出不同的品质。“意识”的品质在人类心智层面上是平常的,也是显然的,但如果“顺着演化的相反方向折返来看,意识在品质上显示为一个明暗逐渐变化的谱,其最低下的部分终而消失在黑暗中”[④]。

**第三观察** 每个确定结构的全子都对应着一种内在性,并且全子结构的复杂性与全子“意识”的丰富性是相应的。德日进认为:任何时刻只要有更丰富更完善的结构,就相应地有更为发展的“意识”;最简单的原生质的复杂情形已足以令人讶异了,而这种复杂性又是依等比级数层层累增,这情形在原生动物进到多细胞动物的过程中就可看出,而各处的生物也一直都是如此;全子“意识”的丰富性恰与其物质结构的复杂性成正比,或说全子物质结构越丰富、越完善,则其“意识”亦越趋完善——这两者不过是同一个全子的两个维度或面向而已。德日进将全子的两个维度的成正比的对应性称为“复杂性和意识律”(Law of complexity and consciousness)。

与德日进一样,威尔伯认为全子的内部就是“意识”,外部就是“形式”,他也

---

① Teilhard de Chardin, P. 1961. *The Phenomenon of Man*. New York: Harper Torchbooks, p. 14.

② 德日进:《人的现象》,李弘祺译,新星出版社 2006 年版,原序。

③ 德日进:《人的现象》,李弘祺译,新星出版社 2006 年版,原序。

④ 德日进:《人的现象》,李弘祺译,新星出版社 2006 年版,第 19 页。

把内部称为全子的“深度”，而把外部称为“表面”。因此，这样看来，所有的“表面”都是有“深度”的“表面”，而所有的“形式”都是有“意识”的形式。[①] 怀特海也是一位试图重建自然观的哲学家。为理解自然内在性，怀特海在其机体哲学中引入了一个重要概念：摄受(prehension)。怀特海用摄受描述任一主体(无论它多么原始，包括原子)联系或接触某一客体而由此产生的对该客体的“感受”(feeling)。怀特海将最低“意识”形式的摄受视为存在不可还原的维度或面向，它在最“简单的”全子中也有表现。

在最低“意识”形式的摄受与人类的意识体验之间，我们可以辨别出一些较为明确的内在性模式，而这些内在性模式(pattern)都有与之**相应的**外在性模式(见表 5.1)。

**表 5.1　外在和内在，复杂性和意识律**[②]

| | |
|---|---|
| 原子 | 摄受(prehension) |
| 细胞(基因的) | 兴奋性(irritability) |
| 代谢有机体(例如植物) | 初步感觉(rudimentary sensation) |
| 原一神经元有机体(例如腔肠动物) | 感觉(sensation) |
| 神经元有机体(例如节肢动物) | 知觉(perception) |
| 神经索(例如鱼/两栖动物) | 知觉/冲动(perception/impulse) |
| 脑干(例如爬行动物) | 冲动/情绪(impulse/emotion) |
| 边缘系统(例如古哺乳动物) | 情绪/意象(emotion/image) |
| 新皮层(例如灵长目动物) | 象征(symbols) |
| 复杂新皮层(例如人类) | 概念(concepts) |
| **外在的复杂性** | **内在的“意识”** |

根据德日进提出的复杂性和意识律，表 5.1 中刻画内在性的那些术语的含义基本上是明了的，不过威尔伯认为需要一提的是，“**意象**是通过相似(resemblance)代表一个事物的心智构念(construct)(一个狗的意象‘看起来像’这个实际的狗)；**象征**通过对应(correspondence)而不是相似代表一个事物(词语‘*Fido*’代表我的狗，但这个词语本身看起来根本不像我的狗——这是一个更困难的认知任务)；而一个**概念**代表相似的整个类(词语‘狗’代表所有狗的类——这

① Wilber, K. 1995. *Sex, Ecology, Spirituality: The Spirit of Evolution*. Shambhala Publications, Inc., p. 111.

② Wilber, K. 1995. *Sex, Ecology, Spirituality: The Spirit of Evolution*. Shambhala Publications, Inc., p. 113.

是一个甚至更加复杂的认知任务)”[①]。

**四象限** 全子是以部分一整体(或个体一集体)和外在性一内在性统一的方式存在。正因为全子的这种存在论特性,威尔伯将全子的存在展示为四象限(图 5.2)。图的上半部分展示了全子作为一个完整个体的整体性,下半部分展示全子作为一个系统成分的部分性;图的左半部分展示了全子的内在性——从内部看起来所是的(what it looks like from within),图的右半部分展示了全子的外在性——从外部看起来所是的(what it looks like from without)。这样对于每个全子就可以得到四个象限。

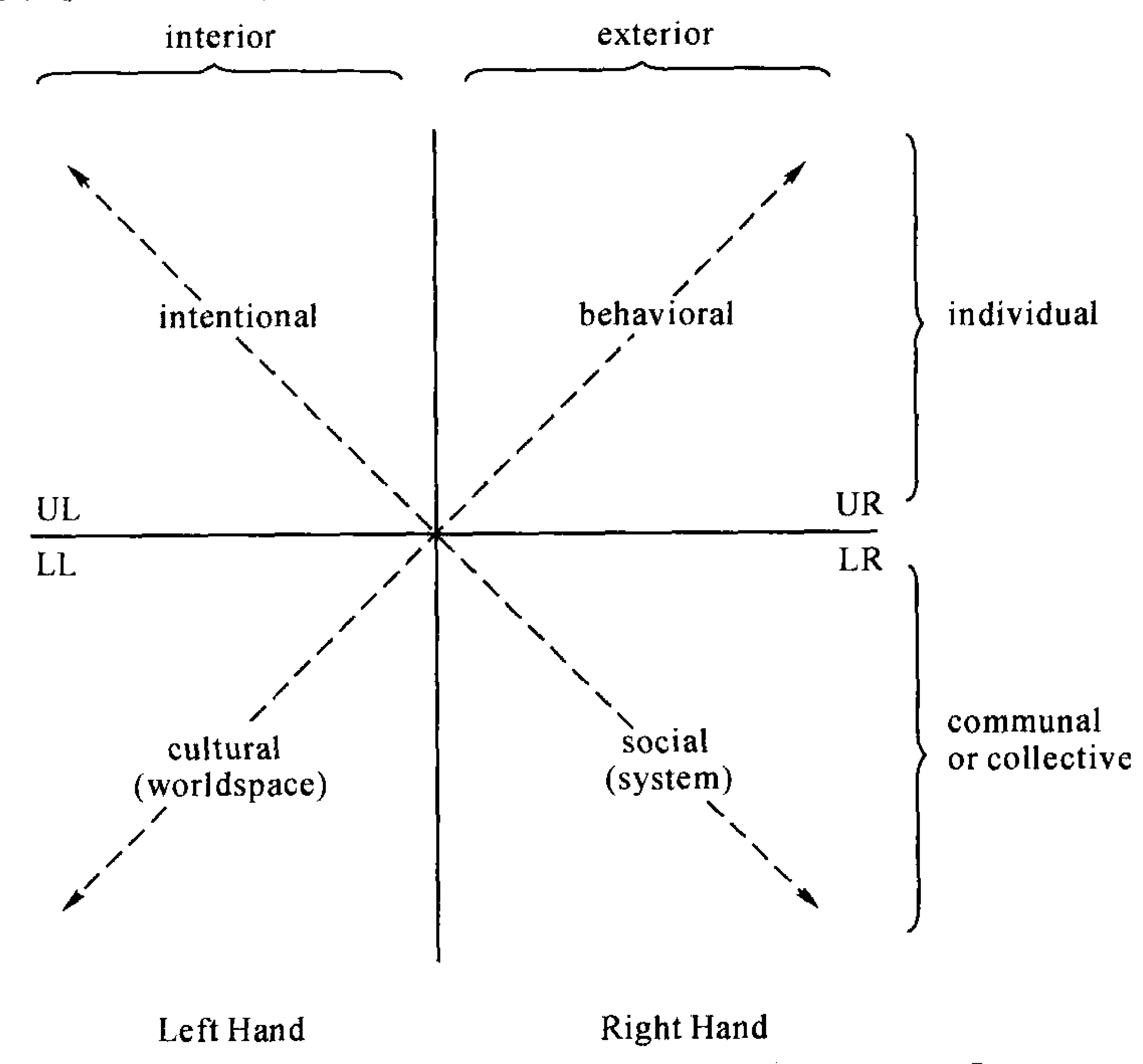



图 5.2 全子的四象限(图示中的箭头表示演化)[②]

左上象限(UL):全子的内在性/主体性方面(体验;第一人称单数)

右上象限(UR):全子的外在性/客体性方面(行为;第三人称单数)

左下象限(LL):全子的内在性的交互主体性方面(文化;第二人称和第一人称复数)

右下象限(LR):全子的外在性的交互客体性方面(社会系统;第三人称复数)

---

① Wilber, K. 1995. *Sex, Ecology, Spirituality: The Spirit of Evolution*. Boston: Shambhala, pp. 113-114.

② Wilber, K. 1995. Wilber, K. 1996. *A Brief History of Everything*. Boston: Shambhala, p. 71.

## 5.5 小 结

科学方法和科学的世界观在说明“人的现象”特别是现象意识时遇到了巨大的困境。这个困境的根源在于整个近代科学所基于的世界观。我们认为,要解决二元论和物理主义的困境,根本的出路就是重构造成这些困境的形而上学。我们在这里基于怀特海、德日进、威尔伯等人的努力,重述和扩展了“一体两面论”的内涵。我们根本的形而上学构想在于,任何事物既有外在性的一面也有内在性的一面,而且内在性与外在性在演化进程中是相应的。

当我们从外在性和内在性统一的全子的角度来审视二元论和物理主义的困境时,我们获得了一个新的理解。简单地说,这个理解的核心在于:(1)身一心现象的本体是一元的;(2)**从认识论的角度看**,这个一元本体即使在最原始的全子层次上也显示出两个面向,即外在性和内在性;(3)全子的内在性与外在性始终是相应的,有什么样的外在性的复杂物质系统,就有相应的内在性的“意识”深度;(4)这两个面向在展示出意识能力的全子层次上表现为两个视角,即第三人称视角和第一人称视角;(5)内在性与外在性之间不存在因果效应,内在性也不是外在性的涌现属性。上述这些理解构成了一体两面论的基本内涵。

# 附　录

## 表征与认知发展*

李恒威　黄华新

### 1　引　言

认知科学是哲学认识论的延续，但也因为一些新出现的经验主题而被扩展。目前的认知研究还没有统一的理论框架，但存在一些相互竞争的研究范式。20 世纪 90 年代前后，继符号主义(Symbolism)和联结主义(Connectionism)之后，一个快速发展的理论是从动力系统的观点看待认知和心智(mind)，即所谓的认知动力系统理论(Dynamical Systems Theory，DST)。倡导这一理论的人物有埃德尔曼(G. Edelman)、克兰西(W. J. Clancey)、西伦(E. Thelen)、史密斯(L. Smith)、冯・盖尔德(T. van Gelder)、波特(R. F. Port)、瓦雷拉(F. J. Varela)、凯尔索(J. A. S. Kelso)、克拉克(A. Clark)、布鲁克斯(R. Brooks)、比尔(R. D. Beer)等。与符号主义相比，认知的动力取向(dynamic approach)基于不同的哲学基础，提出了不同的认知观念，并采取了不同的探索方法。概括起来，动力系统理论将认知视为嵌入(embedded)环境中的智能体的实时的适应性活动(real-time adaptive activity)，认知是一个系统事件，认知发展是一个复杂的动力系统中的变化，它是诸多分散的(decentralized)和局部的相互作用的涌现的(emergent)结果。

---

*　原载《中国社会科学》2006 年第 2 期，第 34－44 页。

动力主义和符号主义之间的一个基本争论就是关于表征在认知中的作用，即"符号表征对于认知是否必要和充分"。纽维尔（A. Newell）和西蒙（H. Simon）(1976)的"物理符号系统假设"(Physical Symbol System Hypothesis, PSSH)[①]认为，所有的认知过程本质上是在离散的时间中对符号表征(representation)的计算(computation)。然而动力主义(Dynamicism)对符号假设中的表征和计算的基本观念提出质疑或反对。例如，瓦雷拉认为，表征观念不仅遮蔽了人类经验中许多认知的基本维度，而且妨碍了人们对这些维度的科学解释[②]；布鲁克斯认为，表征在构建智能系统方面是错误的抽象单元[③]；冯·盖尔德认为，动力系统的认知发展模型完全绕开表征[④]。一些动力主义者甚至提出了一个"激进的具身认知论题"(The Radical Embodied Cognition Thesis)：结构的、符号的、表征的和计算的认知观念是错误的，研究具身认知的最好观念是非表征和非计算的，而研究和解释它的最好方法是使用动力系统理论的工具。[⑤] 我们把这称为强耦合(Strong Coupling)的动力主义的表征观。

在目前认知的动力系统研究略显混杂的局面下，尽管动力系统取向的研究进展是激动人心的，有越来越多的证据支持具身的、情境的(situated)、动力的认知观念，但同时一个清楚存在的事实是：人类的高级认知是通过符号能力实现的。因此，我们认为需要慎重对待和处理认知科学中的表征概念。本文将在坚持"认知是认知发展"的一般观念下考察这个争论。我们认为需要澄清的问题包括：(1)认知经历了哪些发展水平？(2)认知在所有的发展水平上都是以符号表征的方式完成的吗？或者说，符号表征的计算过程对认知是必要和充分的的吗？如果不是，那么(3)表征在哪些发展水平上是关键的？以及在表征是关键的认知水平上，表征是完全的吗？最后，(4)我们需要判别动力主义是否必然与表征观念相冲突？

---

① Newell, A. & Simon, H. 1976. Computer Science as Empirical Enquiry: Symbols and Search. *Communications of the Association for Computing Machinery*, Vol. 19, pp. 113-126.

② Varela, F. J., Thompson, E. & Rosch, E. 1991. *The Embodied Mind: Cognitive Science and Human Experience*. Cambridge, Mass.: MIT Press, p. 134.

③ Brooks, R. A. 1991. Intelligence Without Representation. *Artificial Intelligence*, Vol. 47, pp. 139-159.

④ van Gelder, T. 1998. The Dynamical Hypothesis in Cognitive Science. *Behavioral and Brain Sciences*, Vol. 21, pp. 615-665.

⑤ Clark, A. 1997. The Dynamical Challenge. *Cognitive Science*, Vol. 21, No. 4, pp. 461-481.

## 2 认知发展和具身心智

不论是哲学认识论还是符号主义都隐含地将认知视为基于符号表征(而语言是人类思维过程中最一般和最核心的符号形式)的过程,它们直接将认知放在语言思维水平的智力阶段上加以考察,因此,认知就是高级心理过程——基于明确概念的逻辑推理、假设、规划、形成策略和问题解决等,而知识则是理论思维的产物。然而根据进化论,生物体是进化的,生物体的认知能力也是进化的。从种系演化和个体发育的两个时间尺度上看,人类和每个个体的认知能力不是一开始就处在符号表征的认知水平。相反,人类的认知能力既经历了漫长的生物演化也经历了在文化社会中的发展,因此,人类通过认知获得的知识和建构的理论也就必然有一个内在的历史维度。

皮亚杰(J. Piaget)将认知视为复杂有机体之于复杂环境的一种具体的生物适应形式,人类的高级智能是生物适应性行为的延伸;维果茨基(L. S. Vygotsky)将人类的高级心理功能视为一个文化一历史过程。由于皮亚杰、维果茨基等人的开创性研究,人类的认知就重新在理智的视野下获得了其起源和发展的真实性,而动物和婴幼儿的智力就是值得研究的认知现象。

人类一开始不是作为笛卡尔的"我思"或胡塞尔(E. Husserl)的"纯粹意识"这样的认识论意义上的抽象主体出现的,但是人的认知也不是建立在惰性物体的机械活动之上的。认识既不是起因于一个有清晰自我意识的主体,也不是起因于业已形成的(从主体的角度来看)、会把自己烙印在主体之上的客体;认识起因于主客体之间的相互作用,这种作用发生在主体和客体之间的中途。① 真正的认知主体绝不是笛卡尔认识论意义上与自然分化的纯粹精神性的主体,而是梅洛-庞蒂(M. Merleau-Ponty)所说的身体一主体(body-subject)②。我们要理解人类实际的认知活动,首先必须清楚人类自然的存在方式。

"心智原本就是具身的" ③,这是认知科学的三个重要发现之一。这个发现的重要意义就在于它确定了不同于二元论意义上的生物智能体(agent)以及人的存在方式。也就是说,生物智能体既不是机械的、惰性的、纯粹外在的物理活动的存在,也不是纯粹意识或纯粹心灵的无形质的精神活动的存在。具身的心智缺少这两极的任何一极的纯粹性,它是梅洛-庞蒂所说的一种处于两极之间

---

① 皮亚杰:《发生认识论原理》,王宪钿译,商务印书馆 1997 年版,第 1 页。

② 梅洛-庞蒂:《知觉现象学》,姜志辉译,商务印书馆 2001 年版。

③ Lakoff, G. & Johnson, M. 1999. *Philosophy in the Flesh: The Embodied Mind and Its Challenge to Western Thought*. New York: Basic Books, p. 1.

的"暧昧的"(ambiguous)存在。譬如,这种暧昧性表现于生物智能体的独特的身体经验:它既是可感觉的(sensible)也是敏感的(sensitive),同一只手既能触摸也能被触摸,它既不是完全内在的感觉,也不是完全外在的被感之物;身体既是被动的也是主动的,它对刺激作出反应,但也赋予刺激一种意义。例如,当我们打击一个面团和一个人的身体时,面团和身体具有同样的物理上的凹陷反应,身体还有避开打击带来疼痛的躲避反射。因此,身体已经是一种意向性的身体,但不是纯粹"我思"的意向性,而是在世界中的身体的意向性(bodily intentionality)(这类意向性常常是本能的、反射的、无意识的);主体最初通过身体的意向性活动与世界紧密地编织在一起。

埃德尔曼说,单单谈论心智是具身的还不够,我们必须知道它何以如此。[①]从生物学上看,身体是一个弥散着神经系统的有形之物。正是因为这个神经系统在自然演化中的发展,使生物体从一个单纯的如客观物体一样的外在的躯体发展成为一个具有内在的心智世界的活的身体。所有的哺乳动物(以及更高级的灵长类生物)的神经系统都由集中于脑部的中枢神经系统和弥散于躯体的外周神经系统组成。因此,智能体的身体可以分为两个相对明显的部分:中枢神经系统的脑和弥散于外周神经系统的身躯。人类从行为到言语思维的智力都是通过神经系统的内部调节状态(internal mediating states)的中介进行的。从这个意义上说,人是神经存在(neural being),我们的大脑从外周神经系统接受输入,并将加工整合的信息输出,调节我们的身体运动和其他智力行为。我们的身体像什么以及它在世界中的活动方式恰恰构成了我们用以思维的概念,我们所能做和所能想象的一切仅仅是具身的心智允许我们做的。[②] 没有脑神经系统与弥散的外周神经系统的紧密联系,心智的具身性(embodiment)是不可能的,而脑神经系统的演化很大程度上决定了生物智能体的认知发展水平。[③]

## 3 认知水平和符号表征

20 世纪 60 年代发生的"认知革命"打破了行为主义(Behaviorism)否认内部心理状态(internal mental states)的狭隘观点,提出了心智的符号表征的计算

---

① Edelman, G. 1992. *Bright Air, Brilliant Fire*. New York: Basic Books, p. 15.

② Lakoff, G. "*Philosophy In The Flesh*": *A Talk With George Lakoff*. http://www.edge.org/3rd_culture/lakoff/lakoff_p2.html.

③ 具身的心智不单单具身于脑中(embodied in brain),而是体现在整个中枢和外周神经系统的身体中(embodied in both brain and body)。因此,生物体的智能不完全取决于脑的进化水平,譬如人类,如果没有身躯直立后独立出来的能够完成精细动作的灵活的手的结构与脑神经系统相匹配,那么人类早期制造工具的能力就会受到极大的限制,而人类的智力也会受到约束。

模型,这是在没有打开大脑黑箱的情况下对大脑的内部调节状态(形式和过程)的一种类比于计算机的理论构念(construct)。认知神经科学和脑科学则希望实际地打开大脑黑箱,看看它究竟是如何运作的。我们设计一个图(图 1)来显示认知观的发展进程。

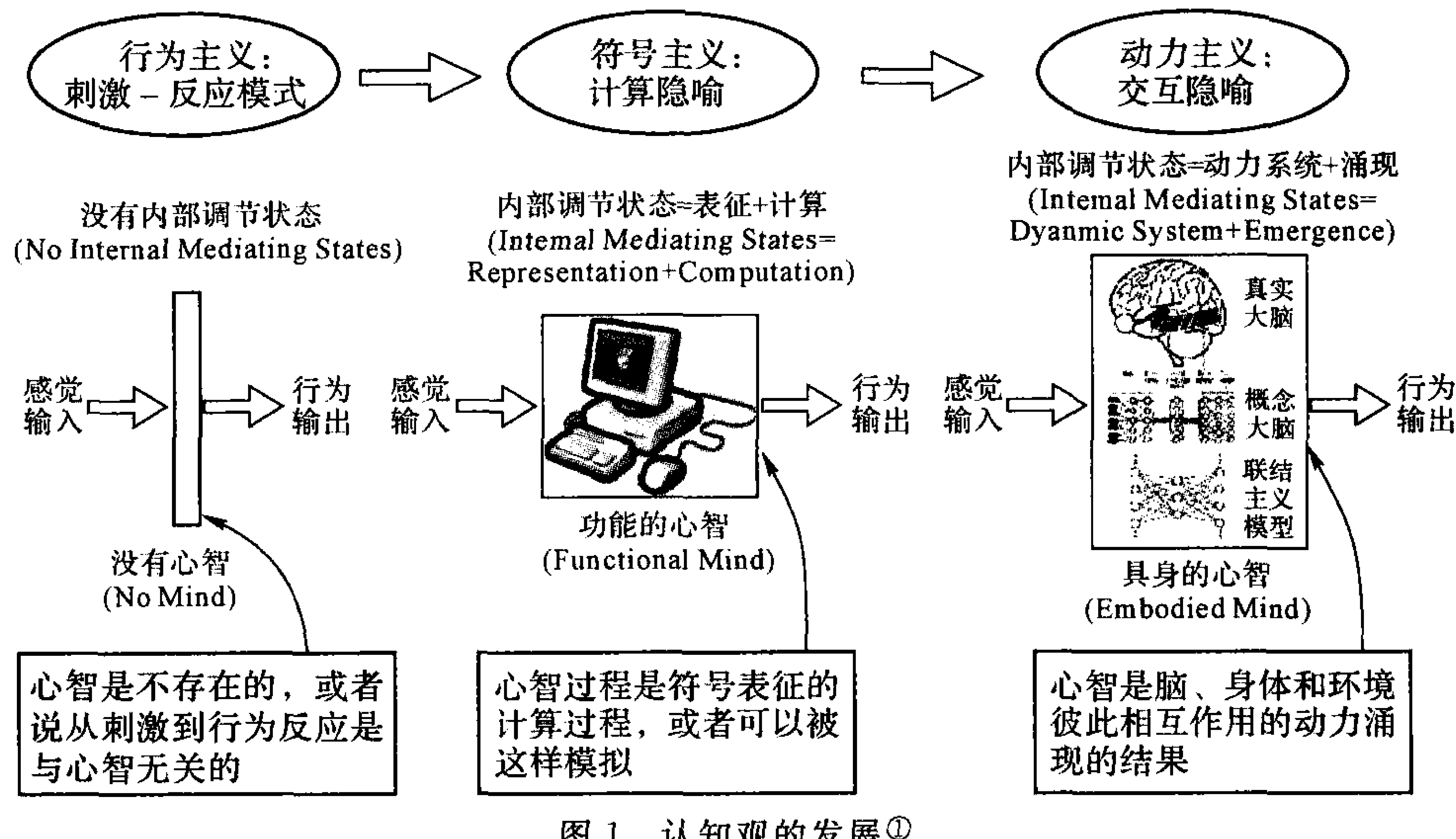



图 1　认知观的发展①

无论是认知心理学还是认知神经科学都认为适应性的智力行为是通过一个内部过程的调节来完成的。它们的不同点在于,前者认为内部过程是一个类似于计算机方式的符号计算,而后者认为这个内部过程是由实际的人的神经动力系统完成的。

现在我们要澄清的一个基本问题是:符号表征这种心智构念充分地捕捉了种系演化和个体发展整个过程中大脑的调节所实现的所有智力形式吗?或者说,神经系统调节过程就是符号表征的计算过程吗?也即塞尔(J. Searle)所称的"强人工智能"论题(大脑是数字计算机)是真的吗?要分析这个问题,我们先来看一下基于自然选择的而不是逻辑设计的自然界的智能体有过哪些智力形式并经历哪些认知水平。

首先,一个重要的区分标准是语言。因为地球上唯有人类具有乔姆斯基(N. Chomsky)意义上的"语言能力"或平克(S. Pinker)所谓的"语言本能"②。

① 该图的设计参考了刘晓力的论文《交互隐喻与涉身哲学——认知科学新进路的哲学基础》(《哲学研究》,2005 年第 10 期),图中的动力主义的图片采自 Plunkett, K., McLeod, P. & Rolls, E. T. 1998. Introduction to Connectionist Modelling of Cognitive Processes. Oxford University Press.

② 参见平克:《语言本能——探索人类语言进化的奥秘》,洪兰译,汕头大学出版社 2004 年版。

“最近的研究从总体上印证了一个并不十分令人惊讶的传统假定：其他动物无法掌握人类语言，哪怕是最初级的语言特征(即使是弱智、严重残疾和社交障碍都不会影响人类掌握语言能力)。近几年来，列能博格、林本也强调了这一点。人类和动物在语言能力上的差异看来是质上的，这种差异不只是量的‘多少’，而是不同类型的智能结构。”[①]某种意义上，大多数动物都有它们各自的信号交流系统，但所有这些信号交流系统都没有乔姆斯基意义上的语言文法能力。例如，斯恩特(W. Stern)区分了语言的三个根源：表情的倾向(expressive tendency)、社交的倾向(social tendency)和意向的倾向(intentional tendency)[②]。虽然前两种语言根源在动物界是普遍可观察到的，但第三种语言根源却是人类所独有的。布勒尔(K. Bühler)和波普尔(K. R. Popper)作了类似的划分。按布勒尔－波普尔的划分，动物以及人的交流可以划分出四个层次：(1) 表情性或征候性功能(expressive or symptomatic function)：动物和人类用呼唤、哭泣、欢笑等形式表达自身的内在情绪或感觉。(2) 发布性或通报性功能(releasing or signaling function)：“发话者”用征候性表情与“接收者”沟通，期待后者有所回应。生态学研究揭示了大量这种类型的通信功能。(3) 描述性功能(descriptive function)：绝大部分人际交流属于这一范畴。这是一种描述和讲故事的能力：人类在心理发展的某个阶段获得了在发出声音的时候去意指某种事物的能力，即描述并讲述外界或自己内心发生的事物和事件的能力。(4)辩论性功能(argumentative function)：这是语言的最高层次，批判性论辩的才能是与人类所具备的理性思维能力紧密相关的。显然，这个划分中的前两个层次是动物和人类共有的，而后两个层次才是人类的语言所独有的。

语言的描述性功能体现了语言思维智力的两个重要特点：(1)语言使人类从身体活动表达的时空局限中解放出来。语言是智能体用来表征不在眼前的事物的一种手段，也就是说语言表征在很大程度上可以独立于其表征的对象，这些独立的表征逐渐在进化中发展为一套独立的语言符号系统。通过这套符号系统，人类可以在想象中构建丰富的世界，这也是胡塞尔(E. Husserl)意义上的“意向对象”(noema)的世界。因为语法的公共性，人类的语言表达和传递能力在很大程度上使人类的内在活动不再被身体活动所能传递的有限范围所束缚，人类不再像动物那样只能借助有限的身体图式(schema)和声音信号组合来表达和传递它的内部世界，于是人类丰富的想象的世界可以突破时空的局限来进行交流。(2)人类有了相对独立的内部世界。因为有了想象的能力，人可以编造他的内在世界：能指有了独立于所指的可能性，意向对象有了独立于实际

---

① 埃克尔斯：《脑的进化——自我意识的创生》，潘泓译，上海科技教育出版社 2005 年版，第 87 页。

② 参见维果茨基：《思维与语言》，李维译，浙江教育出版社 1997 年版，第 28 页。

对象的可能性。于是对于“接收者”而言,“发话者”的描述可以是真实的,也可以是虚假的,因此也就有了命题(描述)的真假问题,而这只有在出现一个相对独立的内在世界时才是可能的;人类也因为这个丰富的想象世界而具有了其他生物不可比拟的独立于自然世界的能力。

这就表明,在种系的演化中,人类具有语言思维的认知水平,而非人类的动物则没有。另一方面,人在个体发育中也不是一开始就达到语言思维的认知水平的,在语言智力的发展之前,个体有一个非语言的智力时期。例如,婴幼儿的探索和表达活动与动物的类似,都依赖身体活动。在苛勒(W. Köhler)人猿智慧研究的基础上,维果茨基就语言和思维的关系作出了如下结论:(1)思维和语言在个体发生的过程中具有不同的根源。(2)在儿童的语言发展中,能够确证有一个前智力阶段;而在思维的发展中,有一个前语言阶段。(3)在某个时刻之前,两者沿着不同的路线发展,彼此之间是独立的;在某个时刻,这两根曲线会合,因此思维变成了语言的东西,而语言则成了理性的东西。① 因此,我们可以得出结论:语言符号的表征能力对于认知并不是必要的,因为存在非语言的认知活动。

动物和前语言时期的婴幼儿缺少语言的表征能力,那么它们是否就完全没有表征能力呢? 这是我们需要澄清的第二步。

动物行为的复杂性看来与人类行为有很多相同之处,正是因为这样,我们能够理解动物的行为。因此,我们推测动物和人类具有某些相似的神经调节状态。这种内部调节状态的一个重要的涌现结果表现为心理意象(mental image)。举个例子,我们可以在脑海中呈现回家道路以及周围环境(树木、房屋等)的意象。动物也有这种意象能力来调控其行为。② 意象的表征能力是人类和动物共同具有的。通过意象的表征能力,动物也能有想象的内在世界。但由意象所构造的想象的世界与语言所构造的想象的世界相比有极大的局限,因为意象表征始终是具体的,而语言可以表征抽象的含义。动物要把其内在的意象传达出来时,因为没有语言这个“宝贵的技术助力”③而极大地依附于身体活动和声音信号的表达能力,以至于动物的生活始终处于埃德尔曼所说的“记忆的现在”(remembered present)。因此,尽管动物也能构造精神场景(即心理意象),但是只有有限的语义能力和符号能力,没有真正的语言。这样,我们可以得出结论,人和动物都具有比符号表征要弱的意象表征的能力。意象是存在于

① 维果茨基:《思维与语言》,李维译,浙江教育出版社 1997 年版,第 49 页。

② 参见阿尔茨特、比尔梅林:《动物有意识吗?》,马怀琪、陈琦 译,北京理工大学出版社 2004 年版,第 79—148 页。

③ 苛勒:《人猿的智慧》,陈汝懋 译,周令本校,浙江教育出版社 2003 年版,第 231 页。

头脑中的，其传达受限于身体活动的表达能力，而语言符号则是一种“印出装置”[1]，是一种可以公共交流的外部符号。尽管我们还不能确切地知道意象表征如何涌现于脑内的神经动力过程，但由谢帕德(R. N. Shepard)和梅兹勒(J. Metzler)开创的心理旋转实验不仅证明了意象是真实存在的，而且证明在某种程度上人们能像对外部图形一样对意象进行心理操作。[2]

上面的分析表明，不论是语言这种可公共交流的外部符号表征，还是存在于头脑内部的意象表征方式，它们都是在有意识的层面上进行的认知过程。然而认知科学的另一个重要发现是“思维大都是**无意识的**”[3](着重是我们加的)，也就是说并非神经系统的所有调节(或操作)最终都表现为符号表征和意象表征这些有意识的层面[4][5]。例如，人类和动物有广泛的内隐记忆、内隐学习、自动化加工的能力。因此，要把脑内的所有调节状态和过程都视为有意识层面上的表征的计算过程看来是不恰当的。这样，我们获得了一个与马克曼(A. B. Markman)和德吹赤(E. Dietrich)在《捍卫表征》中提出的一个相近的观点，即神经调节状态是表征的上位范畴(superordinate category)。他们写道：“我们的分析表明，所有的理论家都接受这样一个观念，认知加工涉及调节认知加工的携带信息的内部状态。这些调节状态是表征的上位范畴。”[6]

基于上面的论述，我们现在可以将认知能力划分为三个发展水平，我们也设计了一个简图(见图 2)来表示它：

(1)最初认知水平：感觉运动(sensorimotor)认知。这是动物和人类的婴幼儿身上表现比较突出的认知形式。这一水平的认知特点可以简单地概括为“所思即所行”，或“知行合一”。我们猜测在这个水平还没发展出清晰的内部世界，因此不存在说谎和欺骗行为。

(2)初级认知水平：意象认知。埃德尔曼将意识区分为初级意识(primary

---

① Wilks, Y. 1982. Machines and Consciousness. *Report CSCM*-8, Cognitive Studies Center, University of Essex.

② 参见 Kosslyn, S. M. & Rosenberg, R. S. 2004. *Psychology: The Brain, the Person, the World*. Beijing: Peking University Press, pp. 320-323.

③ Lakoff, G. & Johnson, M. 1999. *Philosophy in the Flesh: The Embodied Mind and Its Challenge to Western Thought*. New York: Basic Books, p. 1.

④ 参见克里克:《惊人的假说——探索灵魂的科学》，汪云久等译，湖南科技出版社 1998 年版，第 14—21页。

⑤ Crick, F. & Koch, C. 2001. The Unconscious Homunculus. In T. Metzinger (eds), *The Neuronal Correlates of Consciouness*, Cambridge, Mass.: MIT Press, pp. 103-110.

⑥ Markman, A. B. & Dietrich, E. 2000. In Defense Of Representation. *Cognitive Psychoolgy*, Vol. 40, pp. 138-171.

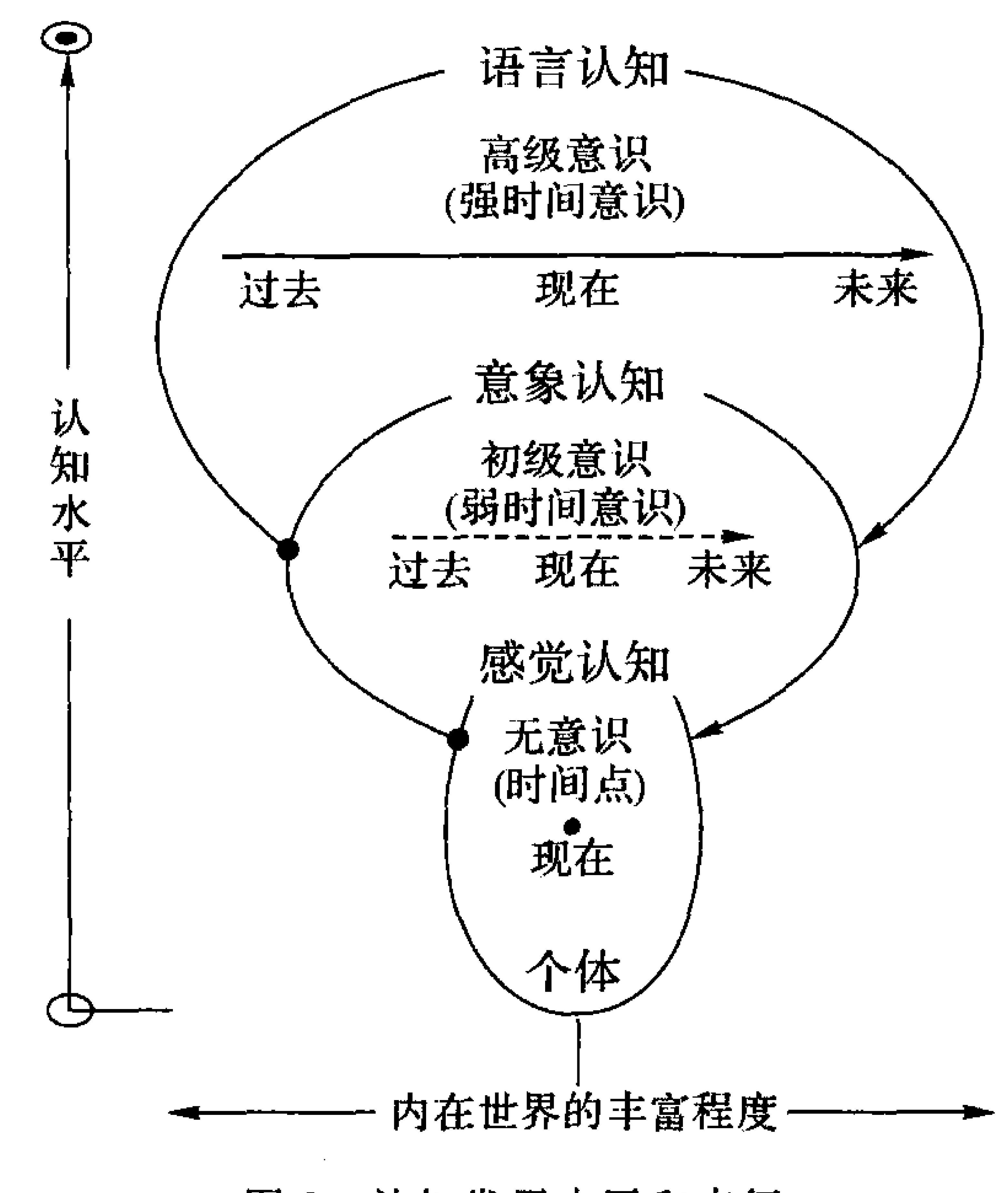



图 2 认知发展水平和表征

consciousness)和高级意识(higher-order consciousness)[①],意象认知就相当于埃德尔曼的初级意识水平,大体类似于皮亚杰的前运演水平。这时认知活动可以在头脑中想象地进行,这是一种事情可以在头脑中预演(rehearsal)的能力。在这一水平上,尽管有了想象的内部世界,但它又极大地依赖于这种身体活动的表达能力。因此,这一水平的认知特点可以简单地概括为"所思多于所行",而且在某些动物中也发展了有计划和欺骗的行为。

(3) 高级认知水平或言语思维水平:语言认知。它相当于埃德尔曼的高级意识水平,大体类似于皮亚杰的具体运演和形式运演水平。该水平认知活动主要基于明确概念的逻辑运演。这一水平的认知摆脱了受限于身体活动表达的时空局限,抽象世界的发展成为可能。语言不但使人类在自然世界之上发展了文化世界,并且在自然演化的基础上有了文化演化。这一水平的认知特点可以简单地概括为"所思远远超出所行"。看来"言行不一"、谎言和欺骗行为在人类的文化世界是不可避免的。

我们认为强调以下两点是重要的:(1)在进化中,较高水平的认知基于较低水平的认知,并被较低水平的认知所渗透,因此真正的语言水平的认知是感觉运动一意象一语言混合的认知,而意象的认知是感觉运动一意象的认知。

① Edelman, G. M. 2003. Naturalizing Consciousness: A Theoretical Framework. *Proceedings of the National Academy of Sciences*, USA, Vol. 100, pp. 5520-5524.

(2)我们上面作出的三个水平的划分是粗略的。我们必须清醒地意识到，人类所编织的范畴或概念网络远没有达到致密的程度，在捕获真实的世界方面不可能是完全的，更何况智力的发展经历了地质年代的漫长演化，在最初水平与初级水平之间，在初级水平与高级水平之间肯定还存在许多次级的演化阶段。我们无法用几个概念描述所有演化中的细节和区分出其中的差异。

为了探究"符号表征对于认知是否必要和充分"的问题，我们从认知发展的水平着手得出的结论是：神经系统的内部调节状态是表征的上位范畴；因此，不是所有水平的认知活动都是符号表征，但人类最重要的认识活动是以语言表征的方式进行的，在动物中意象表征的活动也是普遍的。

根据这个结论，下面我们转到讨论某些反对表征的动力主义者的论证，并提出我们的动力取向的表征观。

## 4 耦合和不完全表征

我们说认知的动力系统研究局面略显混杂，至少从对待表征的看法上是这样。有些动力主义者认为符号表征对于刻画认知是不充分的(inadequate)，如瓦雷拉、克兰西，但他们不是完全否定表征的认知作用；也有一些动力主义者，其中典型的代表有冯·盖尔德、西伦、比尔等，他们认为，表征是一个错误的概念，智能体－环境的强耦合使得智能体的认知实现无须解释为表征。这种强耦合的动力取向能充分地刻画所有水平的认知吗？我们先来看看他们的论证。

我们将反对表征的动力主义者的论证概括为两个部分：

(1)第一部分是动力主义的一般观点，即认知智能体是嵌入在环境中的，认知是嵌入的、实时的、适应性的行为；认知是一个认知系统，它是智能体(脑－身体)－环境的统一体；这种统一性不是由于外在的连接，而是源于动力系统中变量的耦合；单纯的心智不是一个有意义的分析单元。统一的认知动力系统可以用比尔建立的智能体－环境耦合的动力系统模型(见图3)来表示。比尔用两个函数 $S$ 和 $M$ 来表示这个耦合关系，$S$ 是从环境到智能体的感觉输入函数，$M$ 是从智能体到环境的运动输出函数。$S(xE)$对应智能体的感觉输入；$M(xA)$对应智能体的运动输出。这样，智能体和环境的状态变化就可描述为[①]：

$$\begin{cases}\dot{x}_A = A(x_A; S(x_E)) \\ \dot{x}_E = E(x_E; M(x_A))\end{cases}$$

① Beer, R. D. 1995. Computational and Dynamical Languages for Autonomous Agents. In R. F. Port & T. van Gelder (eds.), *Mind as Motion: Explorations in the Dynamics of Cognition*, Cambridge, Mass.: The MIT Press, p. 131.

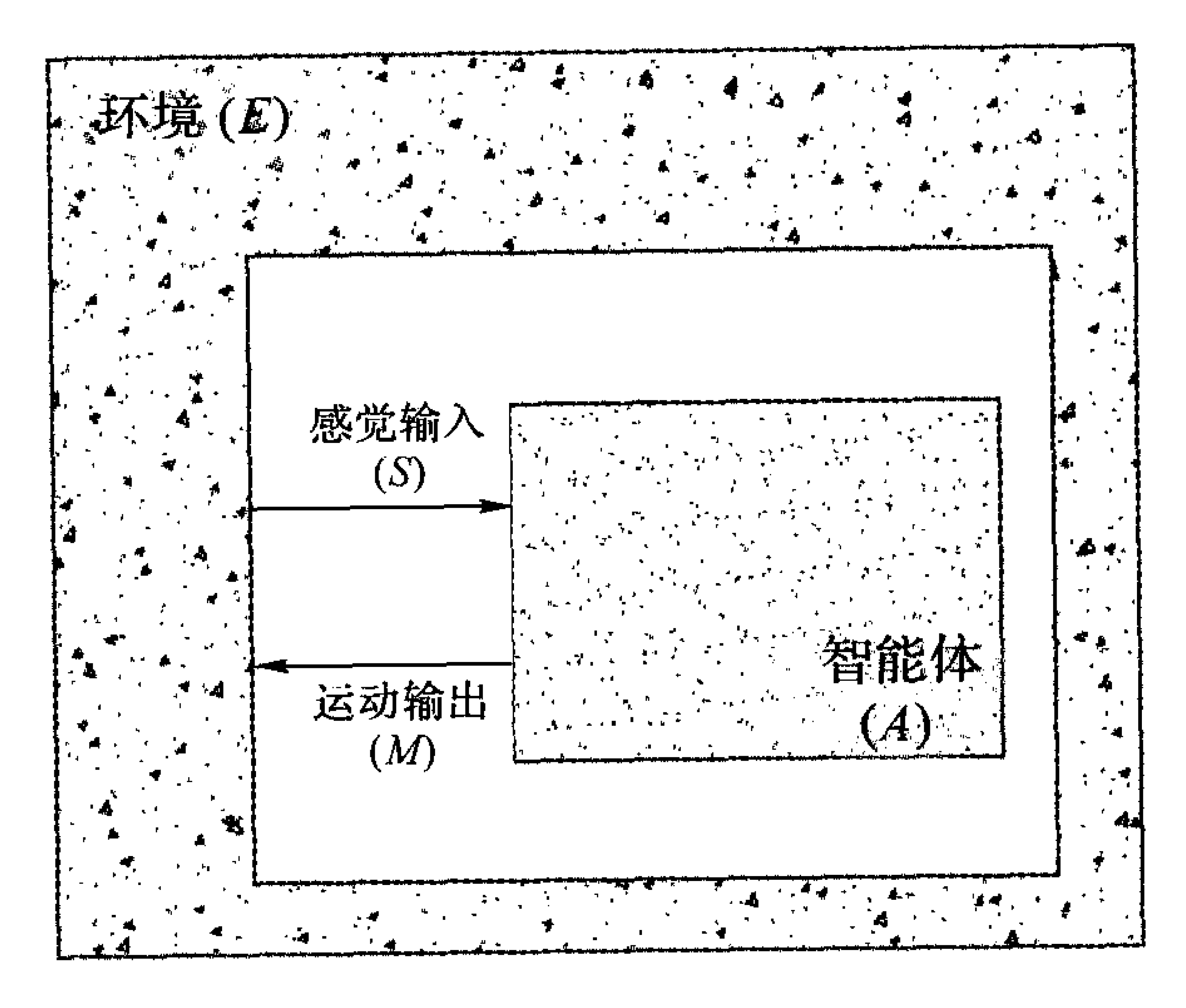



图 3 智能体和其环境的耦合动力系统

(2)第二部分是该论证的核心,即他们的强耦合观点:系统变量之间以连续且同时的相互作用、相互决定方式(in a continuous, simultaneous, and mutually interacting and determining fashion)共同演化,环境状态的变化必然诱发智能体状态的改变,反过来,被影响的智能体的状态以同样的方式又诱发环境的变化。"智能体采取的任何行动都会通过 $M$ 以某种方式影响其环境,反过来,经 $S$ 由智能体从其环境接受到的反馈又影响到智能体本身;同样,环境通过 $S$ 对智能体的影响反过来又通过 $M$ 反馈回来影响到环境。"[①]这种耦合是如此之强,以至于在智能体和环境的连续且同时性的变化中,不可能有独立出现的介于感觉输入和运动输出之间的大脑中的表征的序列加工过程。

冯·盖尔德引用瓦特离心调速器(Watt centrifugal governor)为例来说明这种强耦合。瓦特调速器是动力系统研究中的一个经典的例子。通常,瓦特调速器是与蒸汽引擎连在一起的,它们共同构成了一个耦合的系统(见图 4[②])。这两者也可分别视为动力系统:在引擎系统中,关键变量是引擎转速 $\omega$,它在调速器系统中是该系统的参数;在调速器系统中,关键变量是摆锤臂的臂角(arm angle)$\theta$,它在引擎系统是该系统的参数。这个耦合系统行为由一对耦合的微分

① Beer, R. D. 1995. Computational and Dynamical Languages for Autonomous Agents. In R. F. Port & T. van Gelder (eds.), *Mind as Motion: Explorations in the Dynamics of Cognition*, Cambridge, Mass.: The MIT Press, p. 131.

② Van Gelder, T. 1997. Dynamics and Cognition, In J. Haugeland(eds), *Mind Design II: Philosophy, Psychology, and Artificial Intelligence*, rev. ed. Cambridge, Mass.: MIT Press.

方程来刻画[1]：

$$
\begin{cases}
\dfrac{d^2\theta}{dt^2}=\omega^2\left(\dfrac{d}{l}+\sin(\theta)\right)\cos(\theta)-\dfrac{g}{l}\sin(\theta)-\dfrac{b}{m}\dfrac{d\theta}{dt} & (1)\\
\dfrac{d\omega}{dt}=\dfrac{nk}{Il}(h(\theta)-h(\theta_0)) & (2)
\end{cases}
$$

通过这个例子，冯·盖尔德比较了表征计算范式和瓦特调速器各自调节节气阀(throttle valve)的方式。表征计算范式将调速过程视为离散的、序列的算法流程：

(1)测量调速轮的速度。

(2)比较实际转速和预定转速。

(3)如果没有偏差，则返回步骤(1)，否则，

(a)测量当前蒸汽压力；

(b)计算蒸汽压力的预定调节量；

(c)计算必要的节气阀的调节。

(4)进行节气阀的调节。

返回步骤(1)。

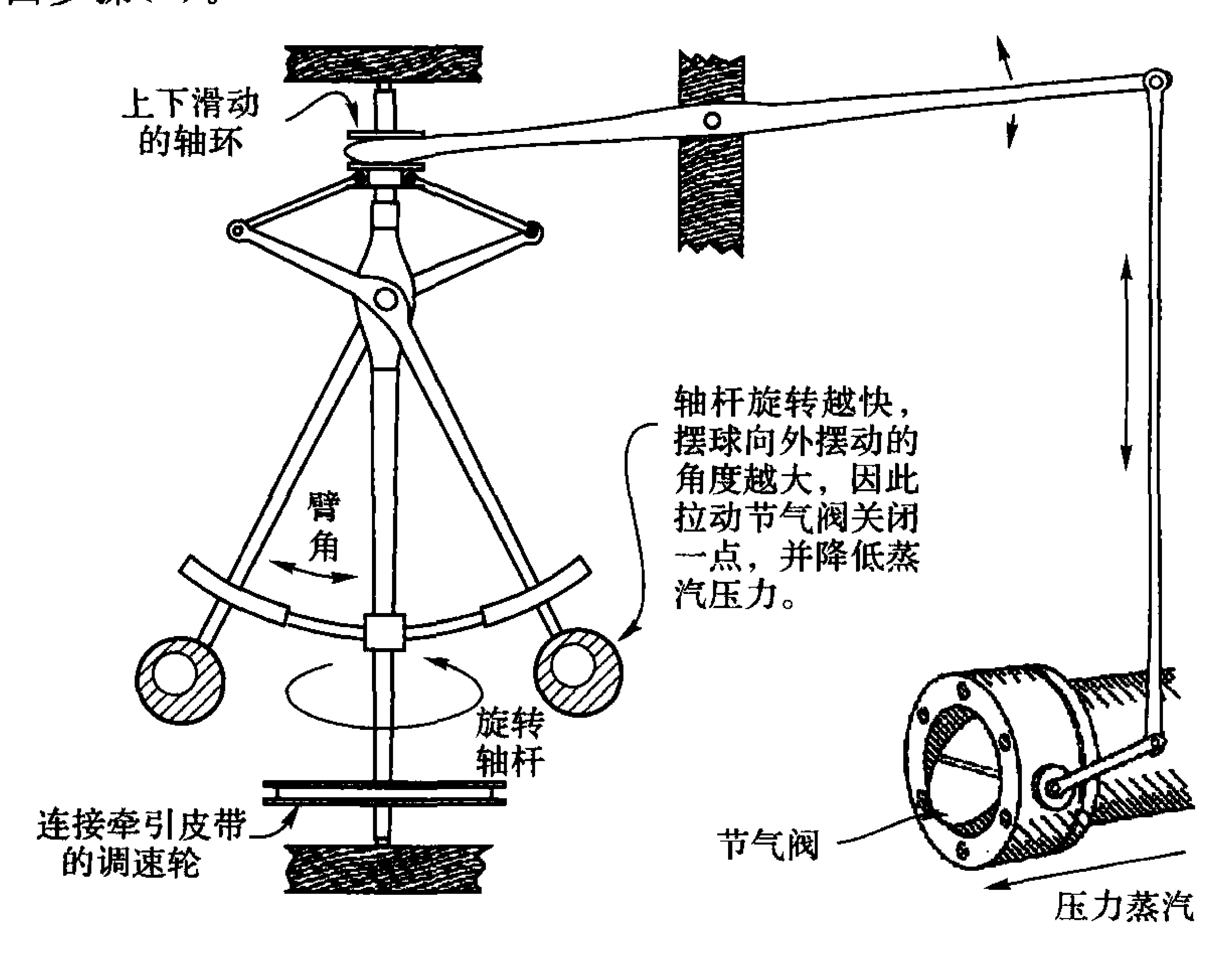



图 4 瓦特调速器和蒸汽引擎构成的动力系统

① Denny, M. 2002. Watt Steam Governor Stability. *European Journal of Physics*, Vol. 23, pp. 339-350.

这个算法序列涉及一个感知测量一计算一执行动作的循环,这正如表征计算范式对认知过程的分解:感知环境,产生内部表征,进行计算和选择行动。然而瓦特调速器调节节气阀的实际的过程与表征计算的方式完全不同,瓦特调速器的调节是通过系统之间的耦合的相互作用"自组织"地实现的。从上面耦合的微分方程可以看出,要实现动态调节的稳定性,$\theta$ 和 $\omega$ 就不可能彼此作为完全外在的参数出现在各自的系统中。臂角($\theta$)连续地调节着引擎转速($\omega$),而同时,引擎转速也连续地调节着臂角。当一切正常工作时,这个耦合的引擎一调速器系统就会达到一个预定转速的平衡,即在 $\theta$-$\omega$ 相空间中最终出现一个稳定点吸引子(fixed point attractor)。冯·盖尔德认为,根据表征的计算过程来解释调速器一引擎系统的动力过程是失败的。[①]

与上面论证的第一部分一样,我们也坚持动力主义的一般的观点。我们认为,正因为智能体和环境是耦合的,因此不可能存在完全独立于环境的传统认识论意义上的认知主体。也就是说,智能体不可能完全独立于环境来完全表征环境。这种不完全性是由智能体一环境的耦合本性决定的,因为认知不单纯是一个感觉输入的过程,它必然牵扯运动输出,即认知是知觉一行动(perception-action)的统一过程[②]。正像在调速一引擎系统中,如果臂角($\theta$)要完全地表征转速,那么转速($\omega$)必须是一个完全独立于调速器系统的量,否则,因为调速器一引擎的耦合,臂角($\theta$)在表征转速($\omega$)的同时还必须表征自己,因此臂角($\theta$)不可能完全地表征转速($\omega$)。也就是说,完全的表征是不存在的。

这种不完全表征在人类的社会认知活动中也是普遍的。例如解释学中的解释学循环,索罗斯(G. Soros)所揭示的金融市场中的反身性(reflexivity)现象。[③] 本质上,反身性也就是耦合。在股票市场中,对于市场的参与者来说,他试图通过基于理解和判断来预测未来,并通过预测来贴现(discount)未来,而未来又反过来依赖于现在是如何进行贴现的。参与者和市场环境并非相互独立,两者之间不但相互作用,而且相互决定,两者之间的相互影响同时增加了市场的不确定性。这就是市场的反身性含义。我们很容易发现,市场的反身性运动形成了一个不断展开的时序:即基于对市场过去的解释而在当下作出的对未来的预期的决策影响和塑造被预期的市场未来。与比尔的智能体一环境耦合模

---

① Van Gelder, T. 1995. What Might Cognition Be, If Not Computation? *Journal of Philosophy*, XCII(7), pp. 345-381.

② 知觉不只是内部的心理转换,它是一个系统事件,这个事件是通过知觉一行动的不断运行的环路来完成;行动已经是有知觉引导的行动,而知觉总是导向行动的知觉;智能体的知觉制约了它所能做的,而它做的同样制约了它所能知觉的。知觉不是孤立的,它在感觉输入←→知觉←→运动输出(S←→P←→M)的耦合中出现。

③ 索罗斯:《金融炼金术》,孙忠、侯纯译,海南出版社 1999 年版。

型、调速器—引擎耦合系统一样，索罗斯用一对耦合函数表达反身性的认知—参与现象：认知（理解和判断）函数和参与（贴现和应用）函数，其中 $X$ 代表参与者关于市场情景 $Y$ 的观点，$Y$ 表示有 $X$ 参与塑造的市场情景。

$$\begin{cases} X=\Phi(Y) & \text{认知（收敛）函数} \\ Y=\Psi(X) & \text{参与（发散）函数} \end{cases}$$

我们也可以把这个耦合方程写成比尔的耦合的微分方程形式，其中 C 是认知者，S 是股市：

$$\begin{cases} \dot{X}=C(X;\Phi(Y)) \\ \dot{Y}=S(Y;\Psi(X)) \end{cases}$$

在参与者置身的市场中，认知功能 $\Phi$ 和参与功能 $\Psi$ 是同时运作的，每一个功能都不可能彼此独立。如果股市的参与者只是以观察者的身份外在独立地观察和分析股市的变化，也就是说他只表征股市而从不参与交易，那么股市系统就根本不可能出现。

强耦合的观点合理地表明完全的独立性是不存在，因此，完全的表征也是不存在的。但是，没有完全的独立性和完全的表征是否意味着毫无表征呢?

我们在上面的论述中已经表明，因为意象和语言表征的发展，智能体有了相对独立的内部世界。在智能体的认知活动中，感觉输入和运动输出是通过这个内部世界关联在一起的，因此，通过这个内部世界的过程，感觉输入和运动输出的即刻的（immediate）相互决定和相互改变被延缓了，即有一个我们扩展后的图 5 中的虚线过程：智能体可以通过操作环境的表征 R(E) 来完成它的认知活动，而无须时时刻刻与实际的环境进行实时的相互作用。在这个意义上，耦

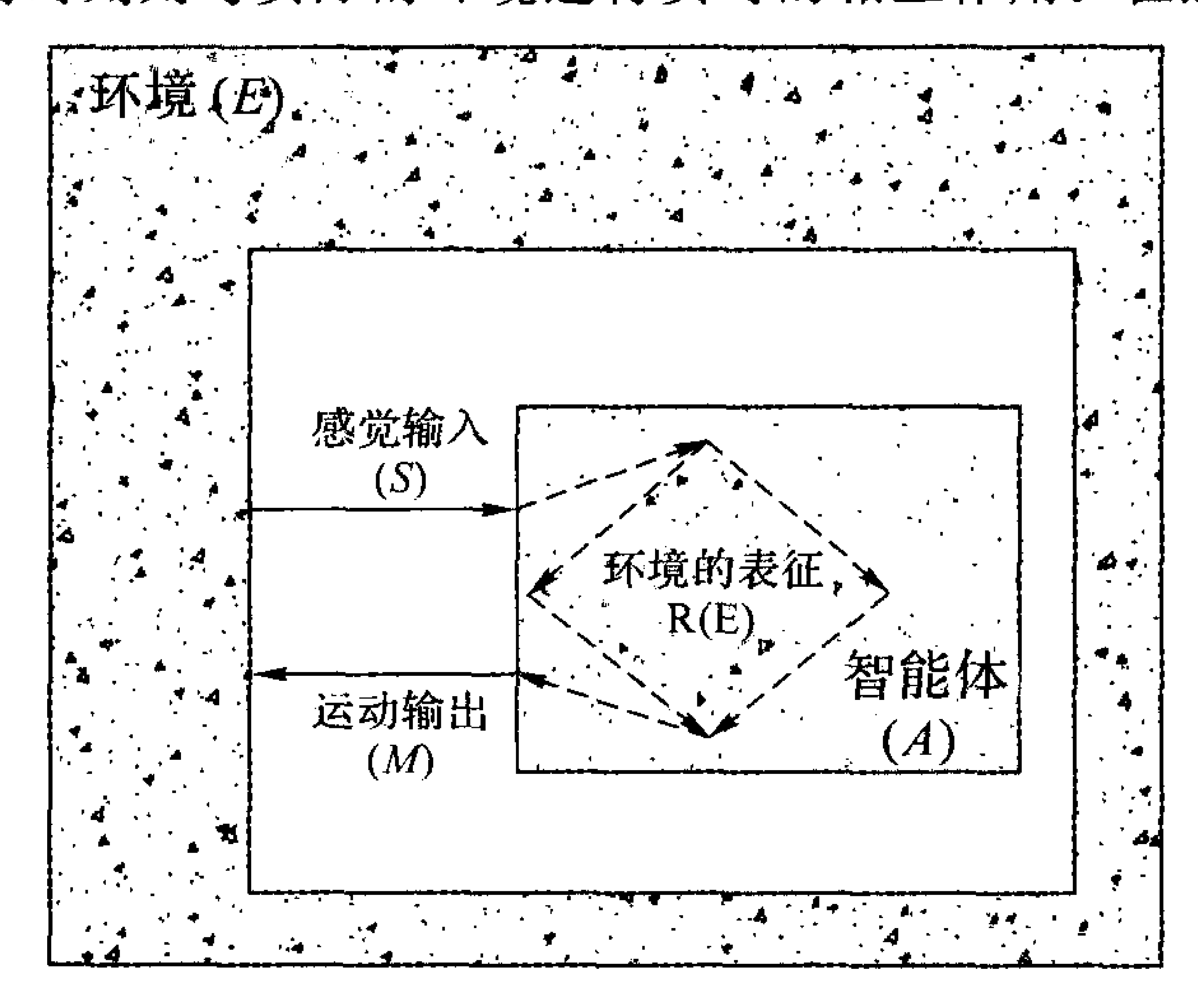



图 5 智能体—环境耦合动力系统的不完全表征

合不再如此之强,它被一个间接的内部世界弱化了或暂时"去耦"(decouple)了。当然,必须强调这种"去耦"不是最终的,而耦合才是最终的,因为我们基于表征的操作最终必须回到与实际环境的接触中。因此,我们基于动力取向的表征观包括三个部分:(1)智能体和环境无法完全去耦;而(2)表征能力使得智能体有一个相对独立的内部世界;因此,我们得出(3)内部世界对环境的完全表征是不可能的,但存在对世界的相对独立性和不完全的表征。

## 5 结 论

针对符号主义与强耦合动力取向之间关于"符号表征对于认知是否必要和充分"的争论,我们从认知发展的水平着手,在坚持动力主义一般观念的前提下,得出如下结论:

表征(意象的和语言的)是人类最重要的认知和学习方式,正因为有了表征,人类发展了一个独立的内在的、想象的世界,而又因为耦合,内在世界的独立性始终是相对的,表征始终是不完全的。我们没有完全的独立性,但我们有相对的独立性,我们没有完全的表征,但我们有不完全的表征。因此,我们认为:符号表征对认知并不是充分的,但却是必要的,特别是对人类的高级认知活动而言,动力主义和符号主义不是根本对立的认知观。

这个相对的独立性和表征的不完全性决定了我们与世界的关系不可能是纯粹二元论意义上的认识论关系,我们与世界之间有一个无法去耦的生存关联,这个关联是由知觉一行动的耦合、理论一实践的耦合完成的。我们可以在胡塞尔的前科学的"生活世界"(Lebenswelt)、海德格尔的"在世存在"(being-in-the-world)以及梅洛-庞蒂的"世界之肉"(flesh of world)的思想中看到这个关联。另一方面,人类的生存中始终包含着认识论意义上的特有的对世界的"惊异"——一种对世界的理论态度[①],正是这个态度决定了人类不断地去表征他生存于其中的世界,最终产生一个概念的理论化的世界。然而,因为表征的不完全性,我们需要谨慎的是:不要将概念的理论化世界视为整个"生活世界",不要将地图等同于实际的地域(territory)。

① 胡塞尔:《欧洲科学的危机与超越论的现象学》,王炳文译,商务印书馆 2001 年版,第 386 页。

# 认知主体的本性*

## ——简述《具身心智:认知科学和人类经验》①

李恒威

认知科学是传统哲学认识论的延续和扩展,是当代回应长期未解决的认识论问题所作的以经验实证为基础的努力。它不但关注各种心智现象和认知能力,如知觉、记忆、语言、思想、想象、意识等,它还必须面对认知主体的本性问题,即认知主体的存在和活动方式。②

瓦雷拉(F. J. Varela)、汤普森(E. Thompson)和罗施(E. Rosch)所著的《具身认知:认知科学和人类经验》(*Embodied Mind: Cognitive Science and Human Experience*,以下简称 EM)一书就是一本探讨认知主体本性的书,它关心主体的存在方式、认知主体与世界的关系以及认知主体是如何揭示和认识自身的(这也是方法的问题);通过对认知主体的这些本性方面的研究,EM 的作者提出了他们关于"认知是什么"的一般看法。

下面我们将分三个方面对该书作一个概要的述评,即具身性和基本循环、自我和自我感、生成认知和中道。

## 1 具身性和基本循环

二元论——即,身/心——仍然是理解人的存在的方式的一个基本的概念框架。当用"身"或"心"的概念去捕捉"人的现象"③时,单纯的"身"或"心"对理解"人的现象"而言都是不充分,但是"人的现象"也不是"身"与"心"的简单并置,确切地说,"身"与"心"在它们构成的循环关系中超越了任何单纯的一极,而

---

* 原载《哲学分析》2010 年第 4 期,第 182—186 页。

① Varela, F., Thompson, E., and Rosch, E. 1991. *The Embodied Mind: Cognitive Science and Human Experience*. Cambridge, MA: The MIT Press. 该书的中文简体字译本由李恒威、李恒熙等人翻译,已于 2010 年 7 月在浙江大学出版社出版。

② 李恒威:《"第二代认知科学"的认知观》,《哲学研究》2006 年第 6 期。

③ 德日进:《人的现象》,李弘祺译,新星出版社 2006 年版。

融合为一个"人的世界"或"生活世界"[①](见图 1)。一方面,从认识的角度看,人是先在的,"唯(心)识无境"[②],即关于自然的存在断定和关于自然的知识都必有赖心识的显现和构造,由此我们方能谈论一个自然世界,而这个我们谈论的世界不是一个与心识分离的世界。另一方面,从存在的角度看,自然是先在的,人源起和具身于自然之中。但是当说"自然是在先的"的时候,我们已经处在一个认识—存在的固有循环中。正如德日进(P. Teilhard de Chardin)在《人的现象》中谈道:"在我描绘生命以前的世界或古代的生命时,把人当作这个思想尚未诞生以前的观察者,我决不忘记这中间犯有宇宙性的矛盾(译注:意为人无法观察思想未产生以前的世界的情形,因此,所描绘的古代生命或生命以前的世界实际上是矛盾的,作者强调并不忽视这一点)。我并不假装说我所描述的真的就是如此,而是在于把它们提呈出来,让我们因此可以把握此刻世界的真实。我所探测的不是过去'本身',而是描绘出一个站在演化顶端的观察者所看到的。"[③]同样的思想我们也可以在皮亚杰(J. Piaget)那里发现:"每一新建立的联结都要纳入儿童现有的图式体系之中。按照这种见解,儿童所组成的活动必须被视为与外部刺激中所固有的联系同等重要,因为只有当儿童能凭现有的结构同化这些联系时,儿童才能觉察这些联系。"[④]

EM 的作者把人与自然关系的这一认识—存在的循环状况视为一个既定的条件,他们写道:"一个有着现象学倾向的认知科学家在反思认知的起源时,也许会这样想:心智在世界之中醒来。我们没有设计我们的世界。我们仅仅是发现自己与世界同在;我们既意识到我们自身也意识到我们栖身的世界。随着我们成长和生活,我们开始反思那个世界。我们反思的世界不是被创造的,而是被发现的,但也正是我们自身的结构,才使得我们得以反思这个世界。于是在反思中,我们发现自己处在一个循环里:我们处于一个似乎是在我们开始反思之前就在那里的世界中,但那个世界并不与我们分离。对法国哲学家莫里斯·梅洛-庞蒂而言,承认这个循环便开启了一个自我与世界、内在与外在之间的空间。这个空间不是一个隔阂或分界,它包含了自我与世界之间的区别,但也在二者之间提供了连续性。它的开启揭示了一条中道(a middle way)、一种居间(*entre-deux*)。"[⑤]

在 EM 的作者看来,因为"人的世界"或"生活世界"的这个基本的循环状

---

① 胡塞尔:《欧洲科学的危机和超越论现象学》,王炳文译,商务印书馆 2006 年版。

② 周贵华:《唯识通论——瑜伽行学义诠》,中国社会科学出版社 2009 年版。

③ 德日进:《人的现象》,李弘祺译,新星出版社 2006 年版,前言第 4 页。

④ 皮亚杰、英海尔德:《儿童心理学》,吴福元译,商务印书馆 1981 年版,第 7 页。

⑤ 瓦雷拉等:《具身心智:认知科学和人类经验》,李恒威、李恒熙等译,浙江大学出版社 2010 年版,第 3 页。

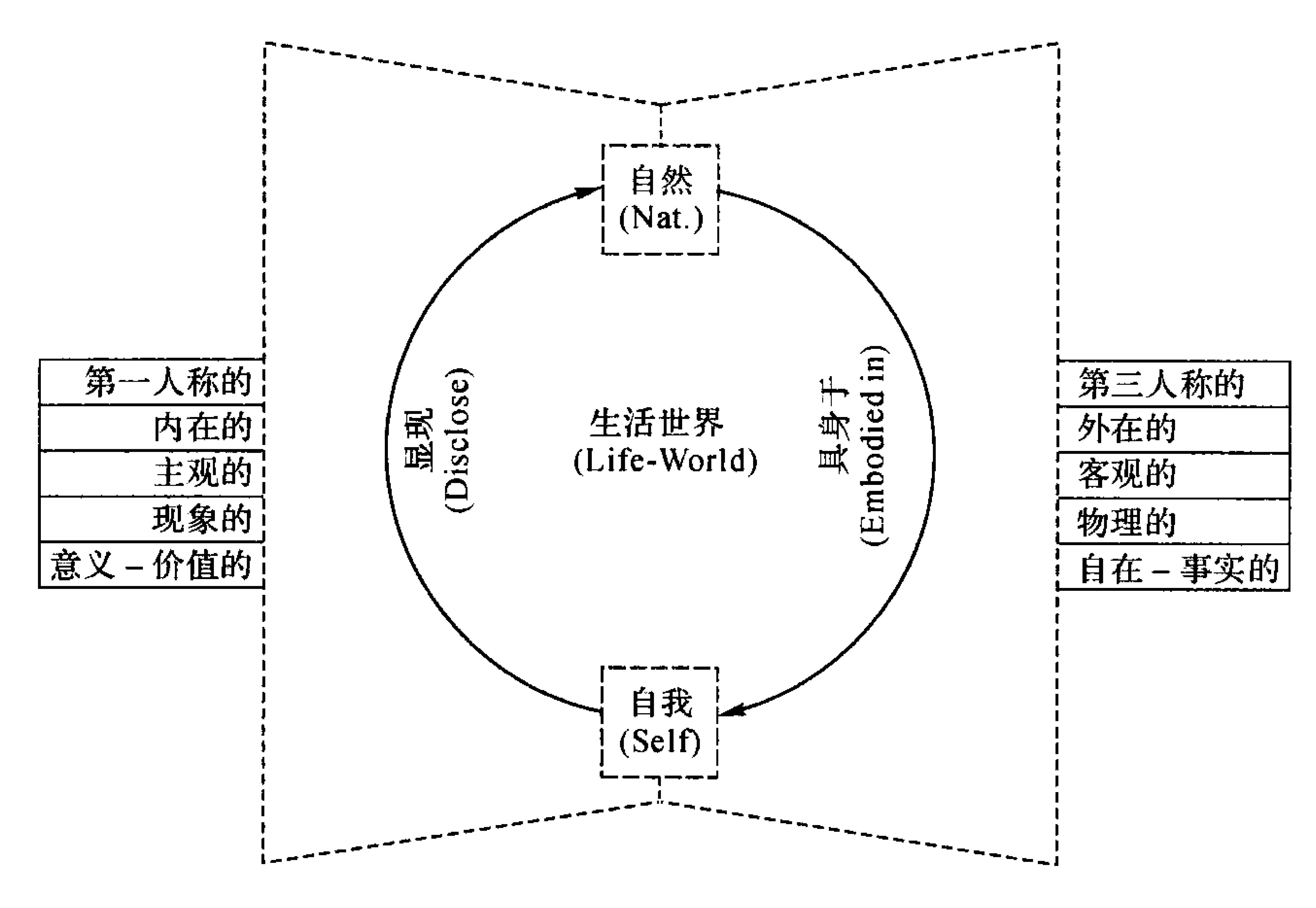



图 1　不二性：人一自然的循环

态，因此，任何知识将不仅仅是认知主体外显地(explicitly)表达它所认知的对象，而且必然内隐地(implicitly)蕴涵了认知主体特有的认知结构的特点。这一点在神经科学中表现得最突出。我们现在知道，大脑的神经结构与认知主体的现象行为和经验是关联的："每个行为和经验的形式都可以归结为特定的大脑结构(无论多么粗略)。相反，大脑结构中的变化会在行为和经验的变化中显示出来。"[①]我们可以将这个科学描述(知识)描绘为图 2(图中的双向箭头表示相互依赖或相互规定)[②]。但是依据这个基本循环，"我们无法避免这样的逻辑蕴含：即依照该同样的观点，任何这样的科学描述(或对生物现象或对心智现象)本身必然是我们认知系统结构的产物"[③]。这样我们可以得到图 3[④]。

除了"生活世界"这个认识一存在的循环外，EM 关注的这一基本循环的另一表现样式，即人的活生生的(或鲜活的)体验(lived experience)与认知科学之间的循环。与梅洛-庞蒂(M. Merleau-Ponty)等现象学家一样，EM 的作者认

① 瓦雷拉等：《具身心智：认知科学和人类经验》，李恒威、李恒熙等译，浙江大学出版社 2010 年版，第 9 页。

② 瓦雷拉等：《具身心智：认知科学和人类经验》，李恒威、李恒熙等译，浙江大学出版社 2010 年版，第 9 页。

③ 瓦雷拉等：《具身心智：认知科学和人类经验》，李恒威、李恒熙等译，浙江大学出版社 2010 年版，第 9 页。

④ 瓦雷拉等：《具身心智：认知科学和人类经验》，李恒威、李恒熙等译，浙江大学出版社 2010 年版，第 9 页。

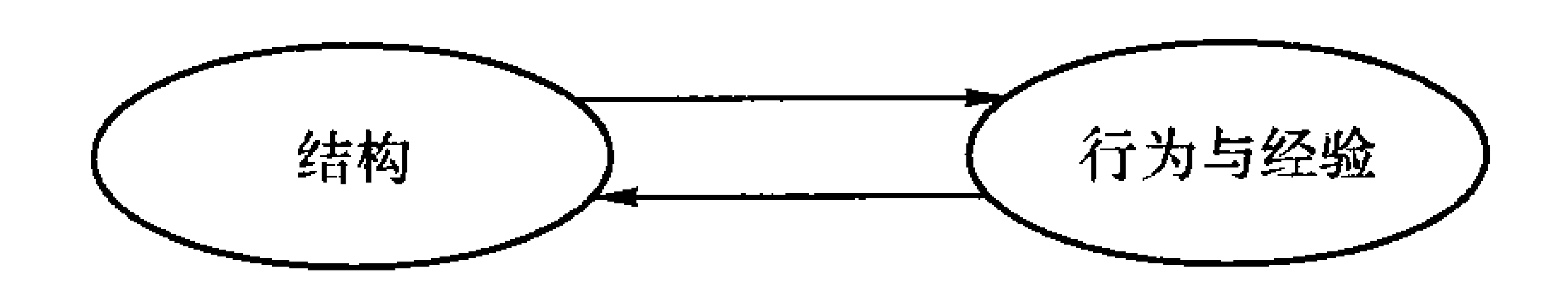



图 2　结构与行为/经验的相互依赖和相互规定

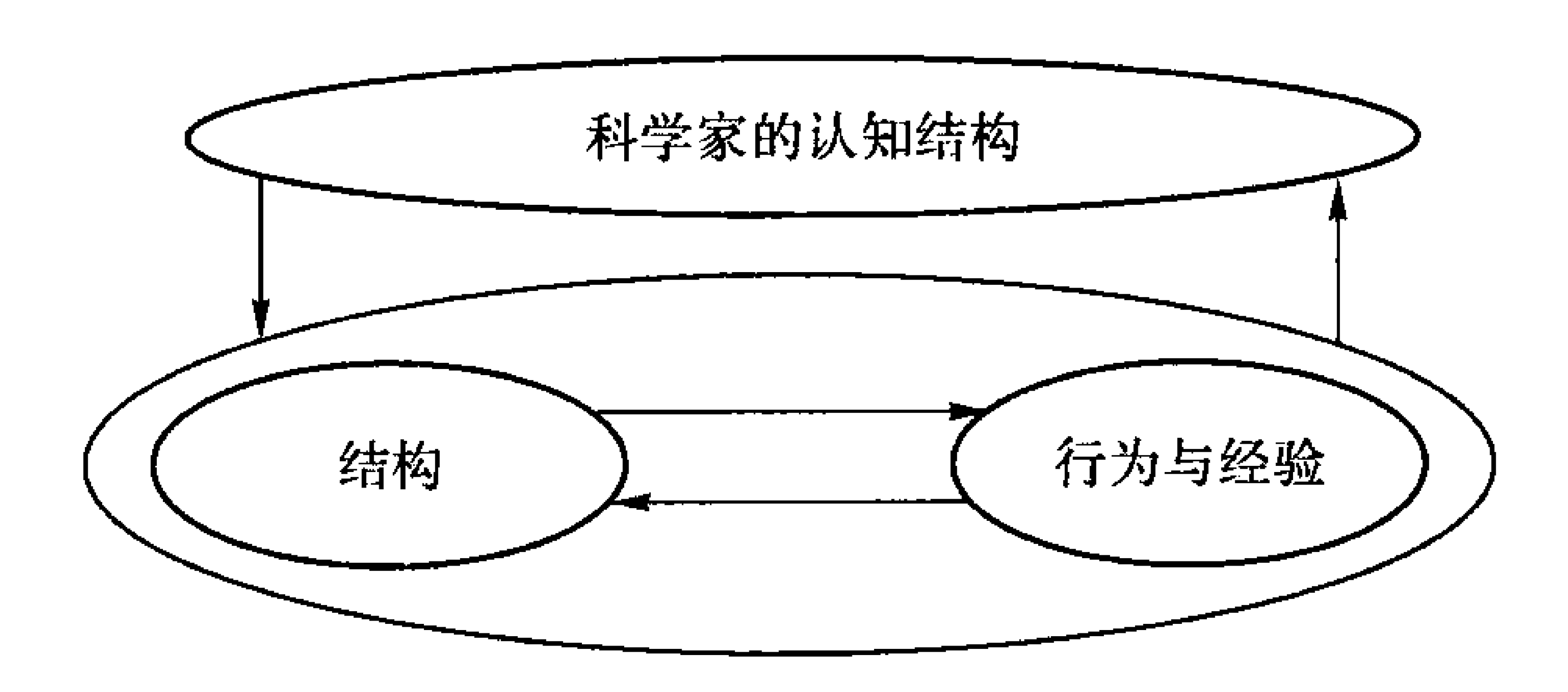



图 3　科学描述与我们自身结构的相互依赖性

为:“我们把我们的身体既视为物理结构也视为活生生的体验的结构——简言之,既作为‘外在的’也作为‘内在的’,既作为生物学的也作为现象学的。显然,这种具身性(embodiment)的双重性并不是彼此对立的。相反,我们不断地在此两者之间穿梭往复。……对梅洛-庞蒂而言,如同对我们一样,具身性有着双重意义:它既包含身体作为活生生的、体验的结构,也包含身体作为认知机制的环境或语境。”[①]EM 的作者之所以提出这个循环,是因为他们看到“当要研究认知或心智本身的时候,不考虑体验就显得站不住脚了,甚至是悖谬的。”[②]但是在当代认知科学中始终存在或隐含着一个极端,即认为人类基于鲜活体验的自我认识完全是错误的,它们最终会被成熟的神经科学取代,人们应该诉诸生理状态而不是鲜活体验,其中典型的代表是一些存在论的还原论者,如斯蒂芬·斯蒂奇(Stephen Stich)、保罗·丘奇兰德和帕特里夏·丘奇兰德(Paul and Patricia Churchland)等哲学家。[③] 在 EM 的作者看来,存在论的还原论在认识一存在的循环中是站不住脚的,但方法论的还原论不但是可取的而且是科学研究的基本方法,因为身体是“作为认知机制的环境或语境”。因此全面地理解认知和心智,就不但要正视认知科学或其他反思的方法,同样也要尊重和发展基于佛

① 瓦雷拉等:《具身心智:认知科学和人类经验》,李恒威、李恒熙等译,浙江大学出版社 2010 年版,第 xvii 页。

② 瓦雷拉等:《具身心智:认知科学和人类经验》,李恒威、李恒熙等译,浙江大学出版社 2010 年版,第 11 页。

③ Stich, S. 1983. *From Folk Psychology to Cognitive Science: The Case Against Belief*. Cambridge, Massachusetts: The MIT Press, A Bradford Book.

Churchland, P. S. 1986. *Neurophilosophy*. Cambridge, Massachusetts: The MIT Press, A Bradford Book.

教的正念/觉知(mindfulness/awareness)的直接观照(witness)鲜活体验的方法。

## 2 自我和自我感

就每一鲜活的体验而言,它总是作为"我"的体验而示现,当我要表达体验时,自我总出现在体验的描述中,它是体验描述的一个构成成分,因为始终是:"我"看,"我"听,"我"闻,等等。但自我是如何存在的呢?当笛卡尔说"我思,故我在"时,他并没有回答这个问题。一般而言,人们常常持有这样一个不言自明的自我观:即自我是独立的、稳固的、单一的极点(pole),我们所有的人格、记忆、规划、期待都凝结于这个连贯的观点上。

然而,通过对佛教五蕴观和缘起观的分析,以及通过对涌现、自组织和明斯基(Marvin Minsky)的心智社会(society of mind)观念的分析,EM 的作者认为,这种作为一切认知、鲜活体验、行动中心和主导者的自我观不仅被当代的认知科学的发现所瓦解,而且在东方的佛教传统中一开始就被否决了。EM 的作者因此说道:"我们并不是没有发现身体,尽管我们必须承认将其标志为'**我的身体**'这一点在很大程度上取决于我们如何看待事物。我们也发现了我们的感受、感觉和我们的各种知觉。我们发现了倾向、意志、动机,简言之,我们发现了所有构成我们的人格和自我情绪感的那些东西。我们也发现了我们能觉知到的各种形式——觉知到看和听、闻、尝、触,甚至觉知到我们自己的思想过程。所以我们唯一没有找到的是一个真实存在的自我(self or ego)。但是要注意,我们确实发现了体验。事实上,我们确实进入了体验的风暴之眼,我们只是发现那里没有自我,无'我'(no 'I')。"①

尽管认知科学的研究和佛教的体验体证已向我们表明作为中心和主导的自我对心智而言并不是必需的,但现代认知科学并没有提供任何途径来处理这样一个基本事实,即这样一种无我的自我存在方式何以赋予一般的人们如此强烈的自我感(a sense of self)。我们认为尽管 EM 的作者详细地谈到佛教有关转变的内容,但是他们在科学的解释意义上并没有真正地解决这个问题,一个重要的原因在于他们关于意识本性的观点还没有获得有效的发展。

① 瓦雷拉等:《具身心智:认知科学和人类经验》,李恒威、李恒熙等译,浙江大学出版社 2010 年版,第 64 页。

## 3 生成认知和中道

EM的作者认为,认知科学中的"认知主义"范式的核心观念是"认知本质上是表征",在这个观念的背后隐含着三个基本的哲学假设:(1)我们居住在一个拥有诸如长度、色彩、运动、声音等等独特属性的世界之中;(2)通过内在地表征这些属性,我们选取或复原它们;(3)存在一个完成这一切的分离的认知主体。这三个假设共同编织了一个有关认知主体和世界的存在方式以及认知主体如何认识世界的强有力的、时常默认的、未加反思的客观主义/主观主义的承诺。①

传统上,上述假设可以概括为两个对立的立场,即鸡立场(chicken position)和蛋立场(egg position)。

**鸡立场**:外在于我们的世界具有预先给予的属性。这些属性先于投射在我们认知系统之上的图像而存在,而认知系统的任务便是适当地恢复它们(无论是通过符号处理还是全局亚符号状态)。

**蛋立场**:认知系统投射它自己的世界,且该世界的显然的实在性不过是系统内在规则的反映。②

简单地说,这两个立场不过是客观主义和主观主义在认知科学中的版本。通过对颜色案例的分析,EM的作者发现,颜色并不是独立于认知主体的知觉能力而为客体所固有,它也不是独立于认知主体周围的生物和文化的世界而为主体所固有。与客观主义者的观点不同,颜色范畴是体验性的;与主观主义者的观点也不同,颜色范畴属于我们共有的生物的和文化的世界。因此,将颜色作为研究案例使EM的作者认识到,鸡立场与蛋立场、世界与知觉者是彼此规定的。为此,EM的作者认为,我们与环境不是彼此外在的对立关系,而是经结构耦合(structural coupling)③处在一个彼此规定、彼此约束的共变(co-evolutionary)系统中,认知主体、环境和认知都是在这个结构耦合的动力系统中生成的,因此,认知不再是单纯的表征,而是引导行动的。简言之,生成进路(enactive approach)由两点构成:(1)知觉存在于由知觉引导的(perceptually guided)行动;(2)认知结构出自循环的感知运动模式,它能够使得行动被知觉地引导。

---

① 瓦雷拉等:《具身心智:认知科学和人类经验》,李恒威、李恒熙等译,浙江大学出版社2010年版,第8页。

② 瓦雷拉等:《具身心智:认知科学和人类经验》,李恒威、李恒熙等译,浙江大学出版社2010年版,第138页。

③ Maturana, H. R. & Varela, F. 1980. *Autopoiesis and Cognition: The Realization of the Living*. D. Reidel Publishing Company: Boston.

对表征主义者而言，理解知觉的起点就是恢复预先给予世界的属性的信息加工问题。相反，生成进路的起始点，则是研究知觉者在其自身的局部情境中如何引导他的行动。既然这些局部情境会因知觉者的行动而最终改变，那么理解知觉的参照点就不再是一个预先给予的、独立于认知主体的外在世界，而是认知主体与环境耦合的感知运动结构（神经系统联结感知和运动方式）。正是这个使认知主体具身的感知运动结构而不是预先给予的世界，决定了认知主体如何行为以及如何由环境事件所调节。因此，生成进路对知觉的全部关注，并不是去决定某个独立于认知主体的世界如何被恢复的；确切地说，它是要决定感知与运动系统之间一般的关联形式。

基于认知的生成观（enactive view），EM 的作者对什么是认知给出不同于认知主义和涌现纲领（联结主义）的回答：

**问题** 1：什么是认知？

回答：生成：一种使一个世界得以诞生的结构耦合的历史。

**问题** 2：它是如何工作的？

回答：通过一个由多层相互联结的、感知运动子网络构成的网络来完成。

**问题** 3：我如何知道一个认知系统何时充分发挥起作用的？

回答：当它成为一个正在进行的、存在的世界的一部分时（正如每个物种的幼仔所做的那样），或当它塑造了一个新世界（正如演化历史所发生的那样）。[①]

当将认知主体与环境纳入一个结构耦合的、动力的、生成系统中考虑时，EM 的作者认为，认识和知识在认知主体或环境的任何一极都无法找到最后的根基，因为认知主体或环境不过是它们共同构成的系统的一部分，它们彼此规定、约束和共同演化，没有一个构成极在其中是不变的、最终的和决定性的，以至于 EM 的作者说道，"我们从作为认知科学家的常识开始，进而认识到我们的认知出自一个超越我们但离开我们的具身性是无法被发现的世界背景。当我们的注意力离开这个基本循环而仅仅关注认知运动时，我们发现我们无法洞察到主观的根基，没有一个永恒不变的自我（ego-self）。当我们试图去寻找一个我们认为一定还存在的那个客观根基时，我们发现的是一个由我们结构耦合历史（history of structural coupling）生成的世界。最终，我们看到种种形式的无根基性实际上只是一个：有机体和环境在基本循环中彼此包进（enfold）又彼此展开（unfold），而这个循环就是生命本身。"[②]认知和知识发生在耦合于环境的生

---

① 瓦雷拉等：《具身心智：认知科学和人类经验》，李恒威、李恒熙等译，浙江大学出版社 2010 年版，第 165 页。

② 瓦雷拉等：《具身心智：认知科学和人类经验》，李恒威、李恒熙等译，浙江大学出版社 2010 年版，第 175 页。

命系统中。

通过结构耦合的动力生成的观点，EM 的作者将无根基性视为“生活世界”的根本状况。而无根基性恰恰是佛教中观学派关注的中心。这样，EM 的作者看到了生成观与大乘佛教的中观（或中道）空性的亲缘关系。与虚无主义对无根基性状况的消极反应不同，EM 的作者更赞同佛教关于体验转化的可能性所具有的对无根基性状况的积极姿态，以及这种姿态在现代社会所内含的伦理价值。EM 的作者认为，寻求知识和意义的绝对根基的“笛卡尔式的焦虑”（Cartesian Anxiety）所带来的困境不仅仅是哲学上的，它也是伦理的、宗教的和政治的困境。他们最后说道，“让我们重申一下，为什么我们认为正念/觉知传统中的伦理学，以及的确这个传统本身对现代世界是如此重要。在我们的文化中——在科学、人文学科、社会，以及人们日常生活的种种不确定性中——到处都存在对无根基性的深刻发现。从我们时代的先知到努力寻求各自生活的意义的普通大众，通常都将此视为是某种消极的东西。将无根基性视为否定的，视为一种缺失——这导致了某种疏异感、绝望、灰心（loss of heart），以及虚无主义。我们文化一般采取的治疗就是寻找一个新的奠基（grounding）（或者回归到更老的根基）。正念/觉知传统指出了一种根本上不同的解决方法。在佛教中，我们有一项案例研究表明，当无根基性包括并贯穿于它的终极结论时，其结果就是一种无条件的、内在的慈善感，它在世界中表现为自发的慈悲。因此我们感觉到，要解决我们文化中虚无主义的疏异感就不要试图去寻求新的根基；而是找到一种训练有素的和真正的手段来追求无根基性并继而走进无根基性。由于科学在我们文化中占据的卓越地位，科学也必须融入这一追求。”①

## 4 小 结

EM 是一本内容“驳杂”、意蕴深刻、富有开创性和哲学雄心的著作。EM 的作者评判地分析了当代认知科学中的认知主义和涌现论（联结主义）关于认知、心智、生命、鲜活体验、自我和自我感等这一类有关认知主体之本性的研究态度，以及这些研究背后隐含的哲学观。为了赢得对认知主体之本性的全面和突破性理解，EM 的作者敏锐地看到在当代认知科学、现象学、分析哲学和佛教之间进行对话的可能性和巨大空间。在该书中，他们也以独特的方式充实了这一对话的内涵。

随着时间的推移，在该书中系统表达的一些思想开始赢得广泛的影响：具

① 瓦雷拉等：《具身心智：认知科学和人类经验》，李恒威、李恒熙等译，浙江大学出版社 2010 年版，第 203 页。

身认知的观点早已在认知科学领域扎根开花；生成认知也开始作为一个重要的进路出现在认知科学的常规研究中；尽管认知科学与鲜活体验之间的循环的方法论还没有被完全理解[1]，但也随着瓦雷拉提出的神经现象学（neurophenomenology）[2]纲领的实施，开始在实证和体证互补的研究中得到应用。

该书自1991年出版以来，已陆续被译为德文、法文、意大利文、西班牙文、葡萄牙文、日文、韩文，以及我国台湾的繁体文本等多种语言。我们无法在此简短的书评中完整传达该书的思想和其多样性的论证，也无法详尽地呈现由该书引发的广泛的后续研究，但作为译者，我们当然希望有更多的汉语界的读者因为我们的中文译本而更容易了解这本书。

---

① Thompson, E. 2004. Life and Mind: From Autopoiesis to Neurophenomenology. A Tribute to Francisco Varela. *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, Vol. 3, pp. 381-398.

② Varela, F. J. 1996. Neurophenomenology: A Methodological Remedy for the Hard Problem. *Journal of Consciousness Studies*, Vol. 3, pp. 330-350.

# 现代世界观中的意识及其哲学难题*

李恒威　唐孝威

"认识你自己"这句古希腊的神谕从来就没有离开过人类生活。从物、生命到意识，人类的探索逐渐深入到作为探索者自身的人类之本性的核心——意识。没有什么比意识与我们的生存更密切的，我们感受(feeling)和觉知(awareness)的一切都有赖于我们是有意识的。"人们从一个他们所不理解的世界中醒来，这就是他想解释这个世界的原因。"①而有意识恰是我们醒着时最显著的表现，它是我们最直接体验的、却最让人惊异和勾人心智的世界的一部分，以至于意识被喻为科学探索的最后的边界之一。1994年"走向意识科学"的图森会议(Tucson Conference on "Toward a Science of Consciousness")②标志着意识作为一个明确的研究主题而成为哲学和科学的共同使命，标志着意识研究的科学共同体的形成。

## 1 "走向意识科学"的基本立场

与某些宗教的灵魂观念和笛卡尔开启的二元论观念不同，我们坚持"走向意识科学"的基本观念是：意识是一种自然现象，特别地，它是自然的生物现象。

意识的自然观是建立在现代世界观的基础之上的，这也是进行意识科学研究的基本立场，我们将基本立场概括为两个假说：

(1) 物理假说

a) 宇宙在物理上是因果封闭的，不存在神、上帝、幽灵、灵魂等超自然的作用；

b) 任何事物的存在方式都是系统性的③，系统是由其组分之间以及系统与外界的某些种类的相互作用和物质－能量交换维持的。

---

* 原载《心智与计算》2007年第1期，第95－106页。

① 荣格：《荣格文集》，冯川编，冯川、苏克译，改革出版社1997年版，第71页。

② http://www.consciousness.arizona.edu/mission.htm

③ 李恒威：《"生活世界"复杂性的动力模式》，博士论文，浙江大学，2004年。

(2) 演化假说

a) 相互作用引发事物的变化是宇宙的基本特征;

b) 演化是一个普遍的生物现象。

一旦我们坚持这样的现代世界观,一个根本问题就不可避免地出现了:即在现代世界观中如何解释和理解有意识的生命现象。基于现代世界观的意识解释和理解会使我们面对哪些新问题呢?我们需要重新审视现代世界观的基本立场吗?

意识之所以被人们广泛地喻为"谜"、"神秘之物"、"科学探索的最后边界"等,是因为与一般的自然现象相比,意识肯定内秉了某种独特性,这使得我们无法在现代世界观的基本立场上以探索其他自然现象的观念和方法来处理意识现象所引起的问题。那么有意识的生命体的存在方式的独特性是什么呢?下面我们以最熟悉的人这种有意识的生命体为例来分析和描述有意识的生命体的存在方式的独特性。

## 2 人的存在方式的独特性

**具身心智**

**在体验上**(experientially),人是两方面的统一:(1)人都有物理形态的身体(躯体+脑)。根据物理假说,身体系统内的组分以及系统与外界之间的相互作用和物质一能量代谢遵循物理世界的自然律。(2)人具有种种感受和觉知的体验,它们是某个"我"的,是主观的。在"生活世界"(Lebenswelt)[①]中,这些体验必须用心智一类的范畴来表达才是有意义的,民众心理学(folk psychology)是真实的。

人的这两个方面(身一心)的关系是什么呢?我们如何给出有意识的生命体一个恰当的存在论描述呢?

历史上出现过多个有关该关系的理论和观念,如二元论、泛灵论、还原论、同一论、副现象论(epiphenomenalism)等。如果我们信守二元论,那么我们必须解释两个独立的存在论成分如何关联和相互作用的,而这与心(res cogitans)和物(re extensa)作为独立的存在论成分的前提是相悖的。我们认为二元论与现代世界观是不相容的,因此心(意识)的独特性不是二元论意义上的心一身独立的这种存在论的独特性。泛灵论的一个根本问题在于否定意识是演化的生物现象,它将意识泛化到所有的自然事物中,以至于意识的特定内涵在这个泛

① 这里的"生活世界"概念是现象学意义上的。(参见胡塞尔:《欧洲科学的危机和超越论的现象学》,商务印书馆 2001 年版)

化过程中变成了没有特定内涵的一般内涵,这使得泛灵论面临一个根本难题,即西格尔(W. Seager)谈到的组合(combination)问题:"因为当我们清楚基本的物理元素以多重方式组合产生了分子、蛋白质和人的时候,我们却远不清楚:即使假定基本的心理元素在某种意义上是有意识的,我们如何理解它们组合成独特的、复杂的意识体验。"[①]余下的选择(还原论、同一论、副现象论等)都是在现代世界观的框架下来解释和理解意识及其心一身关系。

基于现代世界观的基本立场和人类的日常体验,心(意识)没有脱离于物理形态的存在方式,不存在无物理形态却有意识的生命存在,也就是说,意识是在物质形态的生命体中表现出来的。因此,意识与其身体系统(躯体+脑)的首要的关系是:

• **依赖性**(dependence),即意识依赖于身体系统的活动。一旦身体系统瓦解了,即系统的组分之间,以及系统与外界之间的相互作用和物质一能量代谢停止,那么就不再有任何意识迹象显现出来。身体系统的物质活动相对于意识体验是时间在先的。我们见过丧失意识的身体——尸体,而没有见过无身体的意识。也就是说,在身一心之间没有反向的依赖性。

对于这种依赖性而言,还原论和同一论的根本倾向在于认为这种依赖关系是一种"只不过是"(nothing but)关系[②],即"'你',你的喜悦、悲伤、记忆和抱负、你的本体感觉和自有意识,实际上都只不过是一大群神经细胞及其相关分子的集体行为"[③]。这种"只不过是"关系表明的不但是一种方法论上的还原,而且它要求存在论上的还原,也就是说,我们用"心"、"意识"这些概念所指称的现象在存在论上可以还原为纯粹的物理描述(还原论),或者它们就等同于那些物理状态(同一论)。下面我们会看到通过这个"只不过是"的转换,我们遗漏了某个根本的东西——主观性。

还原论是使得现代科学高歌猛进的基本理论方法。只要在意识体验和身体系统活动之间存在依赖性,那么我们使用这种方法来解释意识体验的神经机制,如它的神经关联(neural correlates of consciousness, NCC)[④],就肯定是合理和有效的。但是问题在于,这种方法论上合理和有效的还原论必然也是存在论上合理和有效的吗?意识是一种仅仅从方法论的外部就能充分衡量的特性吗?

---

① Shear, J. (eds.) 1997. *Explaining Consciousness: The "Hard Problem"*. Cambridge, Mass.: MIT Press, p. 281.

② 塞尔:《心灵的再发现》,中国人民大学出版社 2005 年版,第 96 页。

③ 克里克:《惊人的假设——灵魂的科学探索》,湖南科学技术出版社 1999 年版,第 3 页。

④ Metzinger, T. (eds.) 2000. *Neural Correlates of Consciousness: Empirical and Conceptual Questions*. Cambridge, Mass.: MIT Press.

我们认为内格尔(T. Nagel)[①]和杰克逊(F. Jackson)[②]的决定性的论证表明，意识具有存在论上不可还原的性质。

**内格尔："作为……是什么样子"(What is it like to be…)的论证** 内格尔的"作为一只蝙蝠是什么样子"论证就是以强调了体验的主观性为基点。内格尔认为有意识体验这一事实意味着：存在着某种东西，它是成为那个有机体的、无法归约为机制、功能以及行为说明的东西。在科学的一般领域中，还原是向更大客观性的转化，即指向关于事物的更精确和更微观的解释，但这并不是适用于意识体验的、行之有效的还原概念。当我们想象成为一只蝙蝠是什么样子时，这种认识论上的想象是无法完全和充分的，尽管我们可以因我们自身的体验而理解蝙蝠的行为，但却无法成为蝙蝠的体验。因此，主观性不仅表明个体的观点个性(individuality)，而且这种个性是有感受或觉知的个性。内格尔认为这种个性体验是实质的、存在论的："在寻求对外部世界更完满的理解的过程中，尽管我有权撇开这个观点，但我们不能永远无视它。因为它是内部世界的实质，而不只是关于它的一个观点。新近心理学中的大多数新行为主义根源于这样的尝试，即用客观的心智概念代替真实事物，以便不遗漏任何不能被还原的东西。如果我们承认，关于心智的物理理论必须说明体验的主观特性，那么我们必须承认，目前尚没有可行的概念能向我们暗示如何做到这一点。这个问题是独一无二的。如果心智过程真的是物理过程，那么就有内在地经历某些物理过程的某事物。"

**杰克逊：知识论证**(Knowledge Argument) 杰克逊在这个论证中假设了两个例子：一个是比任何人有更强颜色分辨力的弗雷德，一个是不得不在黑白的房间借助黑白电视监视器研究世界的科学家玛丽。

弗雷德能在正常人视为同一的红色中区分出两种不同的红色，红$_1$ 和红$_2$。我们对于弗雷德是红$_1$－红$_2$ 色盲，就像完全的红－绿色盲对于我们一样。杰克逊论证道，我们也许会发现：弗雷德的视锥能对红的光谱中某些光波分别作出不同的反应，而这些光波对我们的视锥却是没有区别的(或许他有例外的视锥)，这在弗雷德身上引起了许许多多的大脑状态，这些状态使他能完成视觉分辨行为。但是从这些大脑状态我们无法知道他对我们并不具有的红$_1$－红$_2$ 的体验。我们拥有他脑状态的一切物理信息，但我们并不因此知道关于弗雷德的一切，因为我们没有他的红$_1$－红$_2$ 的体验。所以可以得出结论说：物理主义遗漏了某种东西。即便我们可以通过手术移植弗雷德的视觉系统，以至于在手术

---

① Nagel, T. 1974. What Is It Like to Be a Bat? *Philosophical Review*, Vol. 83, pp. 435-450.

② Jackson, F. 1982. Epiphenomenal Qualia. *Philosophical Quarterly*, Vol. 32, pp. 127-136. Jackson, F. 1986. What Mary Didn't Know. *Journal of Philosophy*, Vol. 83, pp. 291-295.

之后,我们有了关于他的视觉体验,但在这之前,我们已经得到了我们想得到的一切物理信息,可见弗雷德所体验的比我们通过物理主义方法所知的一切信息还多,因此物理主义的描述对体验来说并不是充分的。

对于科学家玛丽来说,她精通视觉过程的神经生物学,例如,当我们看成熟的西红柿或天空,使用"红""蓝"等术语时,她知道我们在这一视觉过程中发生的一切物理信息。但是当玛丽走出黑白房间,她对红或蓝会有新的视觉体验。这样一来,她先前的知识不可避免地具有不完善性,尽管她有一切物理信息。于是,我们得到同样的结论,即物理主义的描述对体验来说并不是充分的。

上面的两个论证决定性地表明意识体验是:

• **第一人称存在论**(first-person ontology)**的**。如果我们不是某一意识体验的主体,也就是说不是第一人称的话,那么我们不能通过整合第三人称(third-person)的方法还原所获得的该主体的身体系统活的物理信息而成为该主体的体验。尽管物理主义的方法论的还原描述是合理的、有效的和完整的,但在存在论上却是不完备的,因为它遗漏了作为当事者的第一人称存在论**经历**[①]。

• **主观的**(subjective)。意识体验不仅始终由某个特定的身体系统承担和经历,而且,它是某个"我"的观点下的关于[②]世界的形象或表征,它有"为我"(for-me)的感受和觉知体验。尽管可以从第三人称的、外在的认识论角度考察该身体系统的活动,但是这种考察所获得的知识并非该身体系统本身的经历和体验,即"我"的经历和意识体验;知识并不等同于经历和体验。相比于知识,经历和体验是首要的(primary)。[③]

至此,我们的体验以及论证表明有意识的生命体具有四个存在论上不可还原的根本性质:(1)依赖性;(2)第一人称性;(3);意向性;(4)主观性。

意识的依赖性表明意识没有一个像二元论那样假定的独立的存在论形态,

---

① 我们将自然事物经过的时空内容称为"经历",有意识的生命体不但有经历,而且还有对经历的感受和觉知,我们将有感受和觉知的经历称之为(意识)体验。

② "关于……"(aboutness),即意向性是生命的一个基本特征。意向性不仅是生命体指向它者的外在的指向性,它同时有着"为我"(for-me)的意义。

③ 梅洛-庞蒂:《知觉的首要地位及其哲学结论》,生活·读书·新知三联书店 2002 年版。
维特根斯坦:《论确实性》,安斯康、冯·赖特合编,广西师范大学出版社 2002 年版。

而是基于物理形态，它是具身的（embodied）[①]——正是在这个基本的意义上，意识是自然的生物现象。从具身的方面看，意识现象具有与一般自然现象同样的外在方面，对于这些方面我们可以作方法论的考察而获得主体间的（intersubjective）客观知识。[②]

意识体验在第一人称存在论上是不可还原，它是身体系统同一性的一个本质表现，是身体系统整体特性的显示，是一个系统性质。基于当代系统科学和复杂性科学的观念，我们用“涌现”（emergence）[③]概念来统含依赖性和不可还原性的内涵。

意识是第一人称的，也就是说它由某个特定的身体系统来承担，它是个性的和私人的（private）。我们认为第一人称性并不是意识体验所特有的，而是所有自然事物普遍的存在论特性。在存在论上，所有的事物都有着第一人称的和个性的存在论的经历。所谓第一人称的存在论经历是指：尽管我们可以充分地描述和解释某一自然事物，但是我们对这一自然事物的知识并不能取代该自然事物本身的存在经历，譬如我们依照力学原理可以计算并控制一个被抛物体的轨迹，但实际发生的轨迹始终是由被抛物体自身经历，我们不能用关于该物体的知识取代这个实际发生的轨迹。也就是说，“科学解释可以说明发生某种现象的充分必要条件，可以解释这种现象的性质，甚至也能解释为什么只有在这些条件下此现象才能发生，但是没有一种科学的描述或解释能够替代真实的事物。譬如说，当我们科学地描述台风时，我们都要接受上述想法。我们描述台风的物理过程是什么，为什么它会有它所有的哪些性质，在什么条件下会形成台风。但是，没有一个人会期待对台风的科学描述本身会是一场台风，或者会

---

① 所谓具身（embodiment）是指任何心智现象都依赖于一个身体例示（instantiation），以及该例示的结构、活动特性和发展等。参见：

皮亚杰：《发生认识论原理》，商务印书馆 1997 年版。

Varela, F. Thompson, E. & Rosch, E. 1991. *The Embodied Mind: Cognitive Science and Human Experience*. Cambridge, MA: The MIT Press.

Thelen, E. & Smith, L. 1994. *A Dynamic Systems Approach to the Development of Cognition and Action*. Cambridge, Mass.: The MIT Press.

Lakoff, G. & Johnson, M. 1999. *Philosophy in the Flesh: The Embodied Mind and Its Challenge to Western Thought*. New York: Basic Books.

② Velmans, M. 1999. Intersubjective Science. *Journal of Consciousness Studies*, Vol. 6, No. 2-3, pp. 299-306.

③ 一个系统具有涌现性质 P，那么该性质满足：

（1）依赖性：P 是系统组分之间以及系统与外界之间的某些种类的相互作用和物质－能量交换活动的整体效应的一个显示，P 对引发它的系统的依赖是存在论的；

（2）新颖性（novelty）：P 不能还原为系统组分的特性；如果我们没有首先经验过 P，那么我们无法预先仅仅通过知道组分的特性、关系以及活动就推导和预测出 P；它是系统整体显示的一个新性质。

引起台风。"[1]

意识是主观的。尽管意识在存在论的意义上被视为"内在的、主观的、第一人称的、质的现象"[2],但主观性仍然捕捉意识最直接和最本质的概念。有意识的生命体不仅是物和有意向性的生命,而且它还有感受或觉知,它有一个"为我"的意义的世界。

尽管我们可以对事物进行认识论和方法论上的还原,但无论有意识的生命体、无意识的生命体还是一般的物理系统都有存在论上第一人称不可还原的**经历**(undergoing, living through);尽管意识没有二元论意义上的独立的存在论形态,但并不表明有意识的生命体在存在论上就还原为纯粹的物理描述或等同于纯粹物理状态。上面的分析表明,有意识的生命体的真正的存在论的独特性在于:它是一种依赖性的一主观的存在者,或者说是身体一主体(body-subject, bodily subject)[3]。简言之,人是具身主观性(embodied subjectivity)或具身心智(embodied mind)的存在者,他就是宇宙间这样一个新颖的事物。

**表 1 物理系统、无意识的生命系统和有意识的生命系统的存在论性质的比较**

| 有或无 / 系统性质 / 系统 | | | 存在论上不可还原的性质 | | | |
|---|---|---|---|---|---|---|
| | | | 涌现性 / 依赖性 | 第一人称性 | 意向性 | 主体性 |
| 物理系统 | 非生命系统 | 一般物理系统 | 有 | 有 | 无 | 无 |
| | 生命系统 | 无意识的生命系统 | 有 | 有 | 有 | 无 |
| | | 有意识的生命系统 | 有 | 有 | 有 | 有 |

**方法论的独特性**

人的存在论的独特性决定了其认识论和方法论上的独特性。传统的认识论模型或范式是在考察一般物理系统的基础上建立起来的。在这个模型中,一边是有意识的、主观的认知者,一边是独立于认知者的实在对象。这是一个二

---

① 埃德尔曼、托诺尼:《意识的宇宙——物质如何转变为精神》,上海科学技术出版社 2004 年版,第 14 页。

② Searle, J. R. 1998. *Mind, Language and Society: Philosophy in the Real World*. New York: Basic Books.

Searle, J. R. 2000. Consciousness. *Annu. Rev. Neurosci*, Vol. 23, pp. 557-578.

③ 梅洛-庞蒂:《知觉现象学》,商务印书馆 2001 年版。

元论的模型，在模型中存在着认知者和认知对象之间的时间上的独立性，即认知活动和对象活动同时独立地进行。这个模型蕴含一个深刻的理性主义期望，即期望通过这种认知关系的独立性的考察而获得世界的完备性。但是当我们试图考察一个有意识的、主观的认知者时，这个模型的期望就失效了。[①]

我们可以从两个角度考察认知者：

- 第三人称的角度：他者对该认知者的考察。当从他者的角度考察认知者时，尽管他者与被考察的认知者之间仍然保持了认知关系独立性，但是正如内格尔和杰克逊的论证：理论上他者可以获得认知者身体系统的完备的物理性息，但是他者还是遗漏了作为认知本身所具有的某种东西——认知者的主观体验，也就是说，他者不可能完备地获得该认知者的存在论的主观性。
- 第一人称的角度：认知者对自身的考察。当认知者在考察自身某一时刻的体验时，他的这一考察活动遂成为一新的体验。我们将认知者某一时刻的体验称为 $E_t$，而将考察 $E_t$ 的体验称为 $E_{nt}$。当脑神经系统处于表征 $E_t$ 的状态时，它就不可能同时处于表征 $E_{nt}$ 的状态。换言之，当认知者感受体验 $E_t$ 时，他就不可能同时感受 $E_{nt}$。也就是说，在第一人称的考察中，传统的认识论模型中的时间上的独立性消失了：$E_t$ 和 $E_{nt}$ 不可能同时独立进行，因为如果 $E_t$ 和 $E_{nt}$ 同时独立进行，那么一个身体的神经系统必然同时处于两个表征状态，这违反了同一律。那么这种不能同时独立进行的结果是什么呢？认知者能在感受自身体验的同时能获得引发该体验的身体系统的完备的物理信息吗？我们基于里贝特(B. Libet)的实验结果来分析这个问题。

里贝特的实验结果表明，在体觉(somatosensory)刺激出现后大约 500ms，大脑皮层的激活才能引起有意识的感觉；相同强度的更短时限的激活能够产生对输入的无意识的觉察(unconscious detection)，再需 400ms 向感觉皮层上升的输入才能将无意识的正确的觉察转变为一个有意识的感觉体验。[②] 一般地，从(无论是体觉的还是其他通道的)刺激到有意识的体验需要一定的神经活动时间。现在我们在认知者对面放置一个显示装置，它实时地显示认知者脑神经系统的激活信息。假定在某一时刻 $t$ 认知者双目微闭，沉思冥想，这时他的体验为 $E_t$，相应地，表征 $E_t$ 的神经状态为 $NS_t$，此时显示装置显示出 $NS_t$ 激活信息；突然，认知者睁开眼，注视显示装置上的他自己的神经激活信息(我们忽略睁开

---

① 实际上，即使在对实在的物理事物的考察时，传统的认识论模型也遗漏了作为事物本身的某种东西——它的存在论的经历。也就是说，即使我们在理论上能获得有关世界的认识论的完备性，我们仍然没有其存在论的完备性。

② Libet, B. 2002. The Timing of Mental Events: Libet's Experimental Findings and Their Implications. *Consciousness and Cognition*, Vol. 11, pp. 291-299.

眼的时间,以及睁开眼所造成的脑区激活变化);因为神经活动需要约 500ms 的时间,认知者才能有 $NS_t$ 激活信息的觉知体验,即 $E_{t+500ms}$。这表明在第一人称的考察中,认知者不可能同时既有体验 $E_t$,又有关于该体验的神经信息的觉知体验 $E_{t+500ms}$。当认知在存在论的体验上完备时,他在认识论上就没有关于自身的完备的物理信息。

因此,无论是第一人称还是第三人称的考察都无法同时获得有关认知者在认识论和存在论上的完备性。第三人称缺少存在论上的完备性,而第一人称则缺少认识论上的完备性。因此要全面地研究具身心智的人,我们必须在传统的认识论模型中将第一人称与第三人称的方法结合起来。

## 3 心智哲学的大问题:一致性和完备性

意识问题的困难之处就是如何在现代世界观中解释和理解人的存在论的独特性。

**大问题** 当考察人的身体系统时,我们有成功的近代科学的观念和方法作为基础,我们能从原子、分子、细胞、组织、系统的不同层次来解释和理解它。但是当我们把主观性附加到这幅世界图画上时,真正困难的问题就出现了:"现在,最大的难题就是:我们具有一幅关于我们人类自身的常识性画面,这幅画面与我们关于物理世界的整个'科学的'概念很难取得一致。我们将我们自己视作世界上有意识的、自由的、自觉的、理性的行为者,而科学告诉我们,在这个世界上只存在无知觉、无意义的物理粒子。那么,我们怎样才能够使这两种概念取得一致呢?例如,在仅仅包含着无意识的物理粒子的世界中,怎么会同时也包含着意识?一个机械性的宇宙怎么会包含有意向性的人类——能够向自己描绘世界的人类?一句话,一种本质上是无意义的世界怎么会包含意义?"①我们如何在现代世界观中一致且完备地理解具身心智的这一独特的存在形式呢?这成了心智哲学中的大问题。

一致性要求我们对事物的解释和理解必须遵循现代世界观的基本立场(即物理假说和演化假说),而不增加额外的非自然的解释和理解因素。完备性则要求我们对事物的解释和理解没有遗漏关于该事物的本质信息。

如果我们不强求对事物存在论**经历**的完备性要求,那么理论上我们可以在一致的解释和理解中在认识论的空间中完备地再现(represent)物理世界而不遗漏它的本质特性。在这个意义上物理世界是可以一致且完备地被模拟。然

① 塞尔:《心、脑与科学》,上海译文出版社 2006 年版,第 6 页。

而对于具身心智，当我们一致地解释和理解它时，我们并没有完备地解释和理解它，因为基于现代世界观的一致解释和理解遗漏了它的本质特性——主体性或感受质(qualia)。正是这一无法避免的遗漏造成了意识研究中的“解释的鸿沟”[1]和“难问题”[2]。

查默斯明确区分了意识研究中的两类问题：“易问题”(easy problem)和“难问题”。所谓“易问题”是那些可以直接由计算或神经机制的术语予以一致解释和理解的意识现象，而“难问题”始终抵制这种认知科学标准方法的处理，即存在一个“解释的鸿沟”——一个一致但不完备的状况。因此“难问题”突出了一个类似哥德尔(K. Gödel)不完备性定理的局面。如果关于意识的一致但非完备解释和理解的局面是一个问题，那么人们应该如何处理这个局面或“难问题”呢?

**一个额外的成分：现象变换**(phenomenal transform)　当我们坚持解释和理解的一致性时，我们说意识是身体系统神经活动的涌现性质，它没有独立于物理形态的存在形态，即每一意识体验都有其依赖的神经关联。因此，意识的现象体验(phenomenal experience)本身并没有直接的因果性，所有的因果作用都在身体系统和外界环境中发生。但在日常体验中，意识的因果效应是自明的(self-evident)。

那么，现在让我们来看，当坚持意识因果效应的一致的解释和理解时会出现什么问题?

我们以埃德尔曼(G. M. Edelman)的再入动力核心(reentrant dynamical core)假说为分析模型。[3] 再入动力核心假说认为，意识过程出现于价值—分类记忆系统(大部分处在丘脑皮层系统的较前部)与执行知觉分类的较后部系统之间的大量的再入相互作用。再入动力核心的基本的神经活动把来自世界、身体系统的信号进行了一个“现象变换”，即变换为现象体验(见图1[4])。

在这个模型中，现象体验C与动力核心的神经活动C′之间是一种非因果的蕴含(entailment)关系，即C是由它的神经关联C′蕴含而非它导致的，C是C′的一个同时的特性(simultaneous property)。也就是说，体验上自明的意识的

---

① Levine, J. 1983. Materialism and Qualia: The Explanatory Gap. *Pacific Philosophical Quarterly*, Vol. 64, pp. 354-361.

② Chalmers, D. J. 1995. Facing up to the problem of consciousness. *Journal of Consciousness Studies*, No. 2, pp. 200-219.

③ Edelman, G. M. 2004. *Wider than the Sky: The Phenomenal Gift of Consciousness*. Yale Univ. Press.

④ Edelman, G. M. 2003. Naturalizing Consciousness: A Theoretical Framework. *Pro Natl Acad Sci*, USA, Vol. 100, pp. 5520-5524.

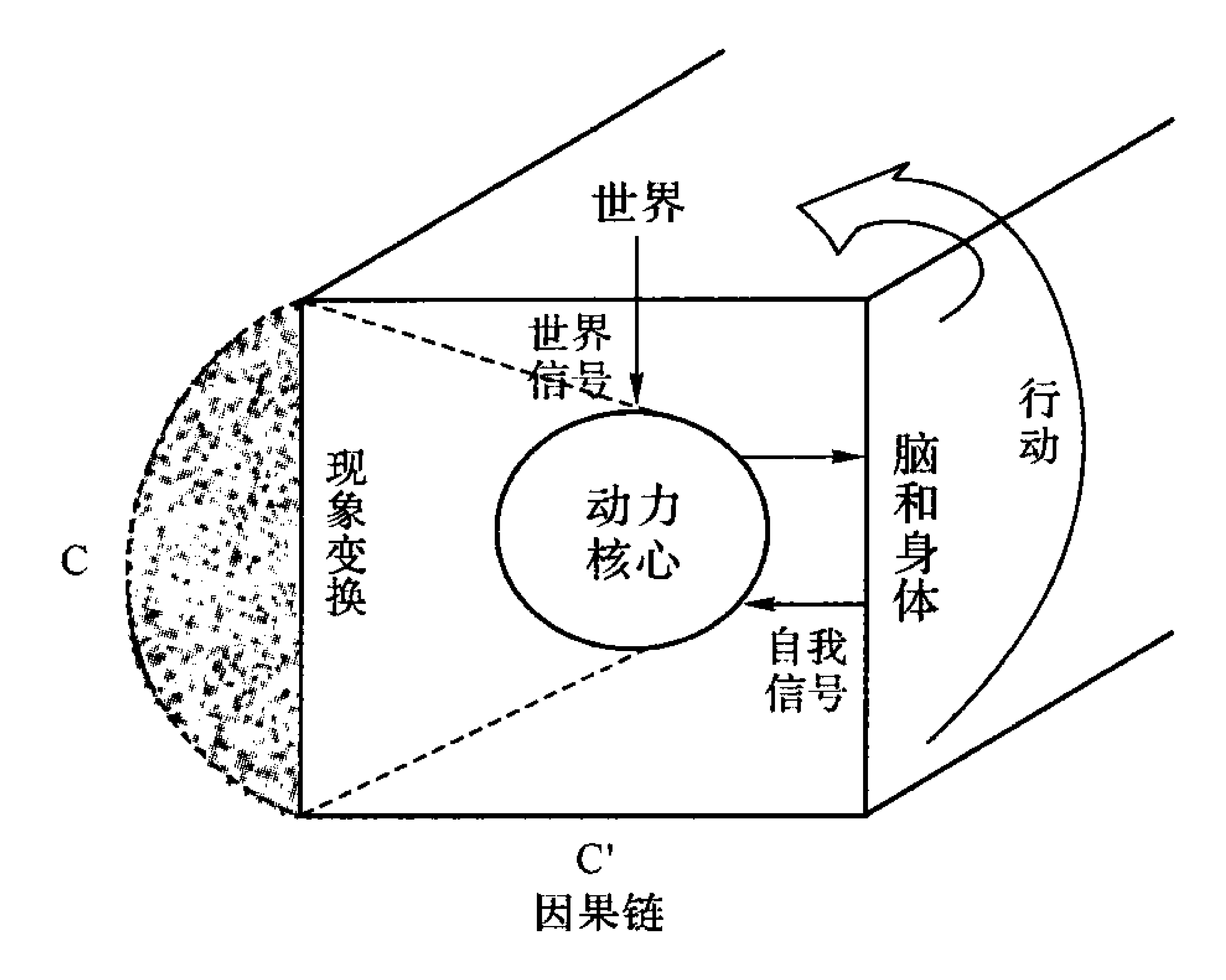



图 1　世界、身体和脑之间的因果链影响了再入的动力核心。核心的活动(C′)反过来又进一步影响了神经事件和行为。核心过程具有高阶区分的能力。被蕴含的现象意识(C)是由这些区分组成的。标有"现象的变换"的阴影区域不具有因果效应,但它始终如一地表现 C′的状态,而这些状态是因果性的。图中动力核心的边界不应该解释得过于严格,因为在实际的脑中它是随时间变动的。

因果效应是在图中的因果链中完成的,而意识 C 与它的神经关联 C′之间的现象变换没有因果作用,而仅仅是蕴含。

现象体验 C 没有独立于物理形态的存在,它也就不可能在因果封闭的物理世界中有直接的因果效应。既然无需现象意识 C,我们也能充分地解释和理解身一心关系之间的因果作用,那么为什么需要一个 C′到 C 的现象变换呢?我们为什么不直接就是 zombie[①] 呢?或者说现象意识不过是副现象(epiphenomena)吗?尽管 zombie 和副现象论在逻辑上是可能的,但它们却违反自明的体验直觉。也就是说,在物理世界中,现象意识完全是一个非直接的、额外的成分,但在我们体验世界中,现象意识是最直接和最真实的。于是我们重新回到了"难问题"显示出的类似哥德尔不完备性定理的处境。

处理这种局面,有三个一般的结局:要么 a,要么 b,要么 c。

a. 如果坚持现代世界观基本立场的一致性,那么在该体系中,现象体验(主观性或感受性)被遗漏了,即这个一致的解释和理解是不完备的。

---

① 所谓 zombie 是哲学家设想的一种生物,它在(物理的一化学的一生物的)身体和行为上与正常人毫无二致,唯一不同的是它缺少现象意识。Zombie 中文可以翻译为"还魂尸"、"僵尸"等,但在哲学假设的意义上,这些中文翻译可能会引起误导,因此我们不译,而直接采取英文。

b. 如果我们要求解释和理解的完备，那么我们必须在现代世界观的基本立场中增加额外的独立的成分，这样一致性就破坏了。

c. 如果我们既要求解释和理解的一致性，而且不放弃它的完备性，那么我们必须修改现代世界观的基本立场，即我们需要“新科学”。

很大程度上，这个一致但非完备的局面（或者说“难问题”、“解释的鸿沟”、主观性、感受性、第一人称体验、现象性（phenomenality）、心理性（mentality）等等）主导了“走向意识科学”中的哲学方向和概念分析。

## 4 处理“难问题”

面对这个一致但非完备的局面，根据上面的三个选择，人们大致有三个相应的处理“难问题”的方案。

**(1)物理主义：还原论和涌现论** 如果选择方案 a，那么物理主义还原论（同一论、消去的唯物论（eliminative materialist）等）显然是以牺牲现象意识的实在性为代价，而方案 a 的另一物理主义进路（approach）是将意识视为一种涌现现象。基于涌现的观念，我们已经能够通过组分与系统之间的互惠因果关系（reciprocal causation）或役使原理等概念来解释和理解意识的因果效应。然而正如再入动力核心假说的模型所展示的：涌现论同样没有解释和理解那个额外的成分——现象意识，它仍然是不完备的。

**(2)二元论** 如果选择方案 b，这常常导致二元论。无论是笛卡尔的二元论、泛灵论或者各种新版本的二元论或泛灵论（如查默斯的“自然主义二元论”），其本质都在于为完备性而牺牲一致性。二元论有着体验的直观基础，按照波普尔的“三世界”划分，世界 I（物理对象和自然状态）和世界 II（主观体验和意识状态）是两个完全不同的存在。[①] 的确，有意识的生命体有着不可还原性的存在论的独特性，在这个意义上，世界 I 和世界 II 确实是两个完全不同的存在，但是这种独特性不是独立存在的独特性，而是依赖的独特性。二元论的基本分析往往只专注独特性，而遗忘了依赖性。当二元论在现代世界观的基本立场中加入新的存在论的解释因素，它就无视具有同样直观强度并被广泛证明的意识的依赖性；离开依赖性，我们能够想象一个独立意识的存在形式吗？[②] 而且一旦开始解释和理解身一心的相互作用，那么最初的身、心作为独立的存在论形态的设定就不成立了——这构成了二元论不可避免的内涵矛盾。

查默斯的“自然主义二元论”是一个混合体。他既承认物理世界的因果封

① 波普尔：《开放的宇宙》，中国美术学院出版社 1999 年版，第 101－111 页。

② 这就好比在公理系统中加入了一个非独立的公理。

闭性和体验的依赖性,同时明确意识的不可还原性:"特别是,体验的非还原理论将详细说明体验如何依赖于世界物理特征的基本原则。这些心理物理原则(psychophisical principles)与物理规律互不相干,因为物理规律似乎已经形成了一个封闭的系统。确切地说,它们是物理理论的附加物。物理理论是说明物理过程的理论,而心理物理理论则告诉我们这些过程如何引起体验。我们知道:体验依赖于物理过程,但我们同时也知道这种依赖性不可能根源于物理规律。由非还原理论所假定的新的基本原则给了我们一个额外的组成成分,需要我们建立一个解释桥梁。"①

查默斯试图引入新的桥梁原则(bridge principles),如信息两面论(double-aspect theory of information),来解释埃德尔曼模型中的那个额外的现象变换或C－C′的非因果的蕴含关系。但是查默斯的问题在于他把有意识的生命体的现象体验的不可还原性泛化为世界的根本特征,他将特定存在物(有意识的生命体)的内涵泛化为世界的普遍内涵。他认为,我们更有可能把体验本身与质量、电荷和时一空一样,并列为世界的基本特征。但是这种泛化不存在逻辑必然性,而且在内涵上,它否定了意识是演化的生物现象。如果这个泛化的逻辑步骤是不合理的,那么他的两面论同样面临泛灵论的根本困难。

**(3)"新科学"论** 如果选择方案c,那么我们势必需要一个新的世界观,其基本立场不但能理论上完备地解释和理解包括意识在内的自然事物,而且能一致地解释和理解它们。也就是说,新的意识的科学理论必须提供一个既解释意识的神经生物机制又解释意识的主观性的一致的理论框架。

从20世纪开始,许多新的概念、观念和思想,如相对论、量子力学、混沌、复杂性理论等,融入了现代世界观。但正如查默斯所论证的,这些新的解释因素仍然无助于说明"无意识的物理过程如何引起有意识的主观体验"。看来,指望物理学的新进展来破解"难问题"是无望的。因此,内格尔和塞尔等人都期望一种非物理学进展的新的科学进展,而这些进展会建立解决"难问题"的新的概念框架。然而,尽管同样期待"新科学",内格尔和塞尔在基本的观念方面也有不同。塞尔秉持现代世界观的基本的物理假说和演化假说,意识是身体系统涌现的高层次特性。内格尔则将意识与电荷、引力场等一起视为实在的不同方面:"意识在概念上应被视为实在的一个不可还原的方面,而且它与实在其他一些不可还原的方面有必然的联结——正如电磁场是不可还原的方面,但必然联结着电荷的行为,而引力场必然联结着质量的行为,反之亦然。但是构想主观的与物理的两者之间的必然联结的任务不是由应用来自物理学的类比能完成的。

① Chalmers, D. J. 1995. Facing up to the Problem of Consciousness. *Journal of Consciousness Studies*, No. 2, pp. 200-219.

这是一个全新的局面(ballgame)。"①

尽管新科学如何发展,目前还是语焉不详的主题,但它提出了一个开放的思路。

## 5 结语:谜是存在的?

有时,我们会不免觉得"难问题"(无意识的物理过程如何引起有意识的主观体验?)是一个怪异的问题,这就好比问宇宙的起源:"存在的宇宙如何诞生于不存在的无?"换一个形式,"难问题"也可以表述为"为什么我们是有意识体验的存在者而不是 zombie?"这就好比问"为什么存在宇宙,而不是一无所有?"或者"究竟为什么在者在,而无反倒不在?"②"难问题"和宇宙的起源问题的性质是相同的,它们的共同点是引导人们回答这样的问题:无如何产生有——一个从无到有的问题。如果我们能够解决其中的一个问题,那么我们也能解决与其性质相同的另一个问题。

"难问题"和宇宙的起源问题的共同性质是什么呢?

问题是认识论的,它源自人类理智"惊异"的理论态度③,一致且完备是人类理论态度的最高要求;但"无"和"有"是不同的存在论形式。因此,上述问题的共同性质就在于:当人们力图通过认识论上的方法将一种存在形式(有)转换为等价的另一种存在形式(无)时,这是否存在原则上的局限? 从上面的分析看来,这个局限是存在的。因为第三人称的方法论的还原不可能完成对第一人称的存在论不同形式之间的"只不过是"的转换。在这个原则意义上,"难问题"是不可解的——对认识论而言,谜是存在的,它超越了我们借助概念的解释和理解的捕捉能力。

诚然,这个结论在认识论上是悲观的,但它不过是元理论态度的一个平凡的现实。因为在一个被充分解释和理解的世界背后,理智还会让一个"为什么"的元问题冒出来:"我不得不承认,即使当物理学家已经走得尽可能的远,当我们有了一种终极理论,我们也不会有一种完全满意的关于世界的图像,因为我们仍将留下'为什么'这个问题。为什么是这个理论而不是其他理论呢? 比如,为什么世界是由量子力学来描述? 量子力学是我们现有理论中可能在任何未来理论中都会原封不动地保存下来的一部分,可是量子力学并没有任何东西在

---

① Nagel, T. 1998. Conceiving the Impossible and the Mind-Body Problem. *The Journal of Philosophy*, Vol. 285, No. 73, pp. 337-352.

② 海德格尔:《形而上学导论》,商务印书馆 1996 年版,第 3 页。

③ 胡塞尔:《欧洲科学的危机与超越论的现象学》,商务印书馆 2001 年版,第 386 页。

逻辑上是必然的;我们可以想象用一个由牛顿力学支配的宇宙来替代它。看来似乎存在一种科学无法消除的不可约化的神秘。"[1]对此维特根斯坦(L. Wittgenstein)的表述更为简洁:"神秘的不是世界是怎样的,而是它是这样的。"[2]

然而幸运的是,对人性而言这个认识论上的悲观又是某种积极的东西,毕竟在这个计算和控制所主导的祛魅的现代性社会,人保持了其最后的、方法所不能侵入和还原的存在论边界——每个人的独一无二的体验。

---

① 温伯格:《仰望苍穹:科学反击文化敌手》,上海科技教育出版社 2004 年版,第 191 页。

② 维特根斯坦:《逻辑哲学论》,商务印书馆 1992 年版,§6.44。

# 意向性的起源:同一性、自创生和意义*

李恒威

## 1 引 言

意向性是当代心智哲学、认知科学和生命科学研究中的一个核心问题;它成为人们考察意识体验的一般结构,乃至生命的同一性(“我”)、意义等问题的枢纽。

自布伦塔诺(F. Brentano)明确地提出意向性是区分心智(mental)现象和物理现象的标志以来,意向性问题受到了现象学、分析哲学、语言哲学、实用主义等不同哲学流派的广泛而深入的研究。这些研究开辟了对体验、主观性、“我”一世界关系、身一心关系、认识论、认识论与存在论的关系、意义等传统哲学核心问题探索的新局面,提出了一些新概念、新主题,以及有待进一步思考的方向和问题:如意向性的相关结构(correlational structure)、意向活动一意向对象的内在性与超越性(transcendence)、身体的意向性、语言的意向性、意向性的模式、意向性与情绪的关系等。然而,意向性的这些形而上的、哲学的乃至心理学探索很大程度上局限于有意识的体验可觉知到和语言分析可达及的层面,局限于可观察到的行为层面,而没有触及使上述层面的意向性现象得以涌现的(emerging)、且常常是不可见的、无意识的心智过程乃至更深层的生命系统的结构形式和动力。

因此,本文试图从有意识的体验水平下降到一般生命现象的水平来考察意向性在有机体中的起源、意向性涌现的一般生命机制,以及生命与意义的关系。

## 2 心智与生命的连续性

布伦塔诺认为,“意向的内存在(in-existence)是心智现象(mental phenomena)

---

* 原载《哲学研究》2007 年第 10 期,第 70—76 页。

① Brentano, F. 1973. *Psychology from an Empirical Standpoint*. London: Routledge and Kegan Paul, p. 89.

的独有特征。没有任何物理现象显示过这样的特征"[①],意向性是区分心智现象和物理现象的标志。在布伦塔诺那里,尽管意识是意向的(它总是指向超越自身的某物,也就是说意识体验不是一个自我封闭的独立王国,而总是相关于超越自身的某物),但本质上心智的存在论形式仍然是抽象的,心智的和物理的仍然处在两个截然不同的范畴中。

在胡塞尔(E. Husserl)建立现象学的随后发展中,特别是在胡塞尔的思想后期以及海德格尔(M. Heidegger)、梅洛-庞蒂(M. Merleau-Ponty)等人的现象学思想中,人的存在论的两个基本维度被明确地建立起来:(1)世界维度。人是在世的存在者,他总是已经生活在某个世界、视域或情境中。(2)身体维度。人不是无形质的抽象的"我思",而是身体的在世者。人的存在论的这两个维度,在当代认知科学,特别是"第二代认知科学"中被进一步地表述为心智的情境具身性(situated embodiment)[①]。人是具身心智的存在者,这个命题打破了长久以来笛卡尔的二元论对人的存在刻画。身体不再是纯粹物理的身体,它既是物理的结构也是活生生的、体验的结构(lived, experiential structure),它既是"外在的"也是"内在的",既是生物学的也是现象学的。[②]

这种新的身体观将笛卡尔二元论中被思辨地设定为彼此独立和分离的心智与物理范畴有机地联系起来,它蕴含了心智与生命之间深刻的**连续性**。正如约纳斯(H. Jonas)在《生命现象》的导论中言明的:"生命哲学由有机体哲学和心智哲学构成。……甚至最低级形式的有机体也预示了心智,而甚至最高水平的心智也仍然属于有机体。"[③]汤普森(E. Thompson)在其新著《生命中的心智:生物学、现象学和心智科学》中更进一步认为:"生命存在的地方就有心智,而最复杂形式的心智属于生命。生命和心智共有一组核心的形式或组织的属性,而心智特有的形式或组织属性是那些生命基本属性的强化样式。更严格地说,心智的自组织特征是生命自组织特征的强化样式。"[④]

"心智是具身的","心智与生命之间存在深刻的连续性"——这两个结论预示了20世纪认识论的自然化研究的必然性:若要全面考察认识活动和认识的

---

① 李恒威、黄华新:《"第二代认知科学"的认知观》,《哲学研究》2006年第6期,第92—99页。

② Varela, F., Thompson, E. & Rosch, E. 1991. *The Embodied Mind: Cognitive Science and Human Experience*. Cambridge, Mass.: MIT Press. p. xv

③ Jonas, H. 2001. *The Phenomenon of Life: Towards a Philosophical Biology*, with a foreword by Lawrence Vogel. Evanston, IL: Northwestern University Press. p. 1.

④ Thompson, E. 2007. *Mind in Life: Biology, Phenomenology and the Sciences of Mind*. Harvard University Press. p. 1.

真理性,不但需要一个全新的现象学立场[①②],而且势必导致去深入理解认识的自然起源、发展和演化,以至于皮亚杰(J. Piaget)说"心理发生只有在它的机体根源被揭露以后才能为人所理解"[③]。这种自然化的考察不是消去心智体验的现象(phenomenal)特性,而是首先基于体验的现象描述,进一步考察它的生物基础。

反过来,20世纪以来的系统科学、复杂性科学、生命科学和认知科学的发展为心身的统一性以及心智和生命的连续性这两个命题提供了具有实证基础的立场,即物理立场、系统立场和演化立场:

(1) 物理立场:宇宙在物理上是因果作用封闭的,不存在神、上帝、幽灵、灵魂等超自然的作用。

(2) 系统立场:任何事物的存在方式都是系统性的,不存在孤立的、完全自在的事物;系统是由其组分之间以及系统与外界的某些种类的相互作用和物质一能量交换维持的;系统是层级结构的;每个层级结构有其不可还原的现象特点。

(3) 演化立场:系统内部以及系统外界的相互作用所引发的变化是宇宙的基本特征;时间是实在的,时间性或历史性是系统事物存在的基本方式,是新奇性的涌现之源。

当我们基于上述三个立场确定了心身的统一性以及心智和生命的连续性这两个命题,21世纪科学和哲学面临的两个根本挑战就是:(1)在辨析清楚心智诸现象(意向性、知觉、学习、记忆、语言、思维、意识、自我意识、自由意志等)的基础上,理解它们生物学的基础,以及如何把描述人类水平现象的概念系统应用于演化连续性上的其他不同水平[④];(2)关于主观意识体验的"解释的鸿沟"(Explanatory gap),即一个物理活动的身体系统是如何引起该系统出现了(从第三人称的认识角度来看是)"额外的"感受或觉知的主观体验的?

① 我将这一现象学立场概括为:并非没有独立于意识(心念)之外的存在,而是存在什么以及存在的样子(被知道的世界或我们经验的世界)是不可超越某个主体的意识活动被经验到或认识到。如果我们坚持这样的现象学立场,那么认识的真理性就不可能像客观主义所想象的那样仅仅相应于独立的实在而被确定,而是除了考虑实在的一极外,还必须考察使得实在得以显现的主体的心智活动,以及心智活动所赖以生存的环境。这正是20世纪推动认识论的自然化和认知科学发展的内在的哲学动因。

② 更细致的论述请参见:李恒威:《"生活世界"复杂性及其认知动力模式》,中国社会科学出版社2007年版。

③ 皮亚杰:《发生认识论原理》,商务印书馆1997年版,第85页。

④ 譬如意识、自我意识、自由意志这类应用于人类的概念在什么程度上可以应用到其他演化水平的物种。

## 3 同一性、自创生和意向性

通常,意向性被规定为对象的指向性(object-directness)和关于性(aboutness);广义地,我们将意向性视为某一主体向环境或"他异性"(alterity)之物的自主的开放性。我们正是基于这种广义的意向性含义来追寻意向性的起源。

意向性的构成包括三个结构性要素:(1)主体;(2)对象(环境或"他异性"之物);(3)主体向对象的自主的开放性关系。这三个要素形成的结构被称之为意向性的相关性结构(correlational structure of intentionality)。在这个相关结构中主体和对象的关系是不对称的,意向性总是主体意向地指向对象,而不是相反;此外,这种意向地指向行为是由主体自主地发出的。因此,尽管对象是意向性出现的一个不可或缺的构成条件,但要寻找意向性的起源,我们就必须在主体的特性中寻找。那么一个主体具有什么样的特性才使得它具有自主地向对象开放的意向能力呢?

**同一性** 首先,主体在环境变化的时间进程中是一个能够构造和维持其同一性(identity)的主体;其次,在向环境开放的相互作用中,同一性的构造和维持是由主体自身自主地完成的,也就是说主体是自主的(autonomous),它是一个自主系统。简单地说,所谓自主系统就是一个自组织、自决定和自控制的系统,与之相对的就是由外界因素或力量决定和维持的所谓他治系统(heteronomous system)。通过自主的方式维持其同一性是生命系统(有机体)的基本特征。

**自创生的生命系统** 既然我们要下降到一般生命现象的水平来考察意向性,那么我们首先需要了解生命的本质以及这种本质为什么必然地表现出某种意向性的内涵。

系统是事物存在的普遍方式,但究竟什么是区分生命系统和非生命系统的本质呢?非生命系统也可能与生命系统同等复杂,那么我们究竟以什么来判定一个系统是活的?什么是区别马和汽车的本质呢?这也就是莫诺(J. L. Monod)曾经用来说明自然系统和人造系统的本质区别的著名问题。[①] 对于生物学来说,这个问题由来已久。回答这个问题的最一般方式就是给生命系统提供一个必要的特征列表,如自组织、涌现、自主、生殖、新陈代谢、生长、发育、反应、适应、死亡、演化等。[②] 诚然,这些特征或多或少是自然生命系统具有的,然而正如我们上面简要分析的:生命的本质是一个自主地(autonomically)构造和

---

① Mingers, J. 1995. *Self-Producing Systems: Implications and Applications of Autopoiesis*. New York: Plenum Press, p. 9.

② Boden, M. 2000. Autopoiesis and Life. *Cognitive Science Quarterly*, No. 1, pp. 117-145.

维持其同一性的过程。[1] 但为什么这种自主地构造和维持其同一性的过程显示出意向性呢？为了回答这个问题，我们在这里借助迈特罗纳(M. R. Maturana)和瓦雷拉(F. J. Varela)提出的关于生命组织机制的自创生(autopoiesis，self-producing，self-making)理论来探讨意向性在一般生命系统的起源。

**自创生** 在一定的时空限度内，事物都有从其背景中区分出的同一性，并且满足基本的同一律。但是，同一性并不意味着一成不变；在自然事物中，同一性有不同形式。如果我们遵循梅洛-庞蒂关于世界三种秩序(物理秩序、生命秩序和精神秩序)的区分和联系[2]，那么我们也会发现三种同一性的形式，即物理同一性、生命同一性和精神同一性(心理同一性或人格同一性)。我们在这里关注生命的同一性。简单地说，生命的同一性是这样一种含义：它具有整体的质、某种一致性，但不是一个静态的结构，而是一个过程中的组织不变性(orga-nizational invariance)。[3][4]

简单地说，物理的同一性是"死的"，而生命的同一性和精神的同一性是"活的"。对于活的生命的同一性而言，它是自主地构造和维持的，而不像人造物那样是他治地制造和维持的。为了捕捉自主地构造和维持生命同一性的一般机制，迈特罗纳和瓦雷拉1971年提出了自创生理论。[5] 迈特罗纳和瓦雷拉不同于关注物种或者基因的现代流行趋势，他们更加关注单一的生命个体——活细胞，如阿米巴虫。他们希望从这类最小的生命系统中发现生命的一般组织方式。

活细胞这类生命实体的一个基本特征就是它们是自主的个体，尽管它们可能是有机体、种群或物种的一部分，并且常常受环境影响，但它们却是一种有界的、自我定义的实体。[6] 一个细胞是由细胞膜包围的由各种成分和结构(包括核酸、线粒体、溶酶体以及它内部产生的各种复杂分子)组成的热力学上的开放系统，这些成分和结构发生着持续的化学相互作用，并与其环境进行物质和能量的交换。有些分子通过细胞膜输送进来，参与细胞内的过程，同时另外一些分

---

① Varela, F. 1997. Patterns of Life: Intertwining Identity and Cognition, *Brain and Cognition*, Vol. 34, pp. 72-87.

② 梅洛-庞蒂:《行为的结构》，商务印书馆 2006 年版。

③ Varela, F. 1997. Patterns of Life: Intertwining Identity and Cognition. *Brain and Cognition*. Vol. 34, pp. 72-87.

④ Rudrauf, D. et al. 2003. From Autopoiesis to Neurophenomenology: Francisco Varela's Exploration of the Biophysics of Being. *Biol Res*, Vol. 36, No. 1, pp. 27-65.

⑤ Maturana, H. R. & Varela, F. 1980. *Autopoiesis and Cognition: The Realization of the Living*. Dordrecht: D. Reidel Pub., Co.

⑥ Mingers, J. 1995. *Self-Producing Systems: Implications and Applications of Autopoiesis*. New York: Plenum Press, p. 9.

子被当作废物排泄出去。通过这个交换,这个细胞生产出许多物质,它们既因为细胞膜而保持在细胞中,同时又参与到同一个生产过程中,这构成了一个组织闭圈(organizational closure)。换言之,在一个连续进行的闭圈中,一个细胞既生产了它自己的成分,反过来这些成分又形成了该有界的细胞。这是一个相当普遍的自指(self-referential)机制。迈特罗纳和瓦雷拉借用希腊语的"autopoesis"一词来指称这个连续的自创生过程,而一个细胞就是一个自创生系统(autopoietic system)。这个过程可以图示如下[①]:

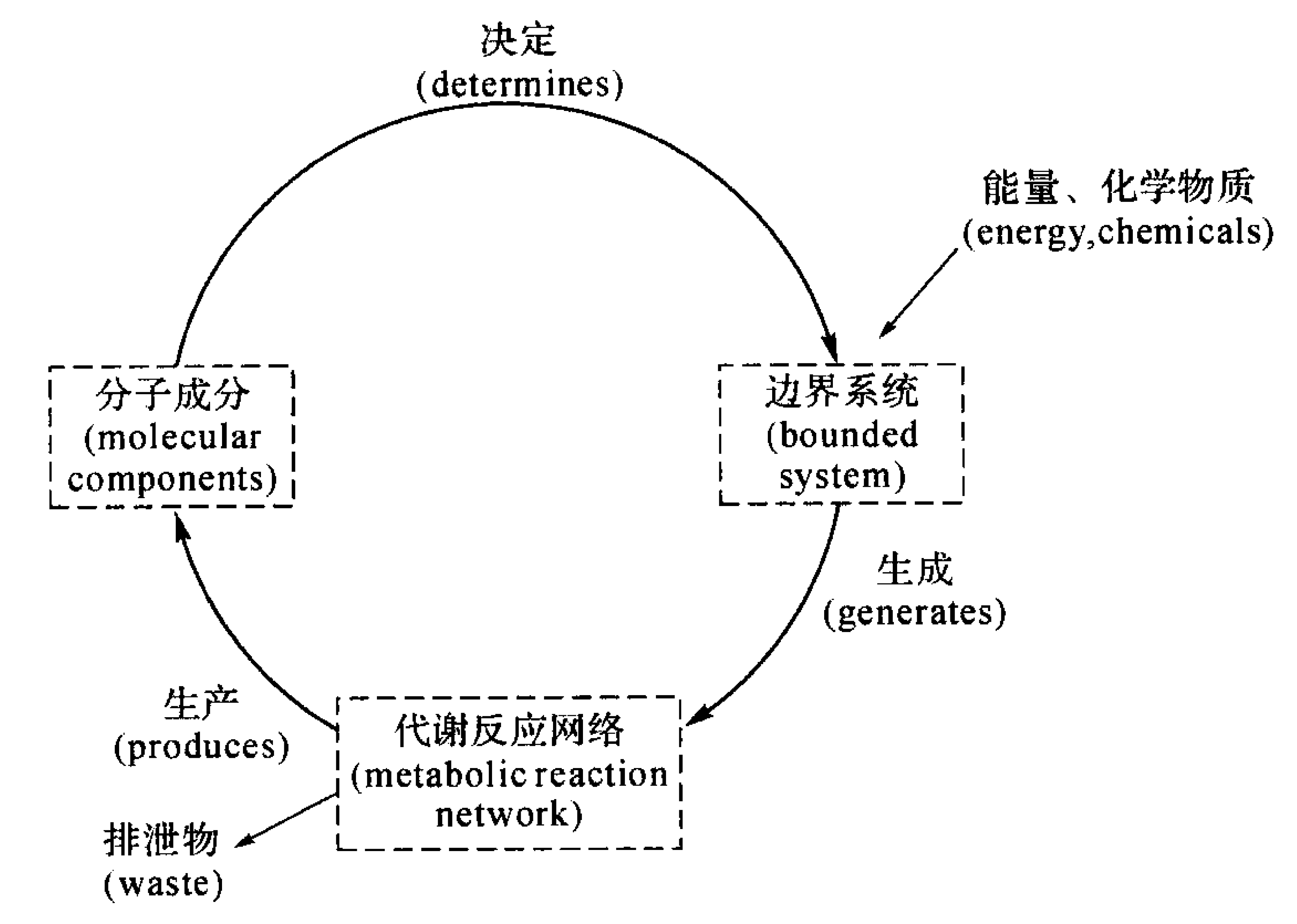



图 1 基本的自创生组织过程

上图表明,自创生系统是:

(1)一个成分(components)的生产(合成和分解)网络,以至于

(2)这些成分连续地再生成,并实现生成它们的网络,而且

(3)把这个系统构成为一个在其生存领域中的可分辨的个体(unity)。

生命系统的自创生本质上是一个运作闭圈,它是一个反身(reflexive)连接的循环过程,其首要作用就是它自己的生产;这个操作闭环造成了一个无需"中央控制器"的涌现的或全局的一致性,即该生命系统的同一性。因此,迈特罗纳和瓦雷拉认为这种自创生的机制或过程正是区分生命系统和非生命系统的本质,他们将那些非自创生的系统称为它生产的(allopoietic),例如,一条河流或者一块钻石。他们也把出自人类设计的系统称为异质生产的(heteropoietic),

---

① Rudrauf, D., et al. 2003. From Autopoiesis to Neurophenomenology: Francisco Varela's Exploration of the Biophysics of Being. *Biol Res*, Vol. 36, No. 1, pp. 27-65.

如汽车、计算机、化学工厂等等。粗略地说,化学工厂的确很像细胞,但是它产生的化学试剂被运到其他地方使用,这就不是“自创生”了。同时,生产和维护化学工厂的是人而不是化学工厂系统自身,所以说它不是自创生的。

**生命系统的意向性** 乍看起来,生命的自创生这种想法很普通、很简洁,然而它却深刻地抓住了生命体自主构造和维持其同一性的一般机制。

自创生理论表明,生命是一种自组织类型,其同一性是在物理时空中经一个组织闭圈的过程构造和维持的。自创生理论的一个最突出的贡献就是揭示了生命系统的循环、闭合、自我指涉的组织特性,这种组织方式在构造和维持自主系统的一致性整体(coherent wholeness)的同时将自身与环境区分开来。概括起来,一个自主的生命系统表现出如下的基本方面:

(1)有界性。有机体是一个空间边界明确的整体,例如细胞由一个半透性的膜包裹着,人由皮肤组织包裹着。这个边界将生命系统本身与它的环境区分开来。

(2)开放性。有机体是热力学上开放的系统,通过边界,有机体的内部与它的外部环境之间连续地进行着物质一能量的作用或交换。

(3)自创生机制。有机体的边界以及其内在的成分和组织是由自创生或自组织的过程构造和维持的。通过这种组织机制,生命系统具有了最初的内在性(inwardness)的活动。

(4)构造和维持同一性必然使得生命系统不断地抵抗环境的扰动,特别抵抗使之解体的熵的增加。因此,同一性的构造和维持使得生命系统对变动环境的开放具有了自主性。

有界性和开放性这两个看似矛盾的方面恰恰通过自创生机制有机地统一在一起,这显示出生命特有的辩证法:生命通过一个自创生机制维持了其有界的开放或开放的有界;也就是说,生命系统一方面要使自己作为一个有界的实体与其环境区分开来,同时它又要维持自身与环境的耦合(coupling),因为只有通过这个耦合它才能与环境保持连续而有效的相互作用。因此,一个有机体要构造和维持自身的同一性需要两类彼此依赖的活动:(1)外探活动(类似皮亚杰的“顺应作用”)。通过这个活动,有机体在向外界开放的同时获取或接受外界的物质一能量。(2)内摄活动(类似皮亚杰的“同化作用”)。通过外探活动获取的物质一能量,有机体以内摄活动维持它的边界和体内的代谢平衡,即它的同一性。如果我们将具有同一性的生命系统视为一个“我”,那么生命系统的任何外探活动最终将通过内摄活动而成为“为我”(for me)的。至此,我们提出如下的意向性观点:生命系统应对环境变动的这种自主的外探内摄活动正是意向性的原始形式。因此,意向性并不是一个单纯的对象指向性或关于性,而是一个

外探以求内摄(或同化以求顺应)活动或能力,一种"为我"的自主开放性。

## 4 意 义

无论一个人做什么,对他而言都有某种"意义":

人类生活于"意义"的领域中。我们体验到的,并不是单纯的环境,而是环境对于人类的重要性。即使是对环境中最单纯的事物,人类的体验也是以人类的目的来加以衡量的。"木头"指的是"与人类有关系的木头","石头"的意思是"能作为人类生活因素之一的石头"。假使有哪个人想脱离意义的范畴而使自己生活于单纯的环境中,那么他一定非常不幸:他将自绝于他人,他的举动对他自己或别人都毫不起作用,总之,它们都是没有意义的。我们一直以我们赋予现实的意义来感受它,我们所感受的,不是现实本身,而是它们经过解释后之物。[①]

当我们从生命系统自主地构造和维持其同一性的过程中发现意向性的最初形式时,我们也发现人类生活水平上的无处不在的意义在最基本的生命活动中已经出现了。

首先,在有机体和其物理一化学环境的耦合关系中,机体和环境的作用是不对称的,平衡已经倾向到有机体的一侧,因为当有机体在自主地构造和维持其同一性的存在时,它对于环境已经有了一个为我的积极的作用,正是这种意向活动的为我性(for-meness)使得有机体之于环境内在地具有一个透视角度。从这个视角出发,被揭示的(disclosed)环境不再是自在的环境(environment in itself),而是相对于有机体的环境,为该有机体的环境(environment for the organism),即一个为"我"的环境(environment for "me")。在这个为"我"的环境中,有机体表现出了最初的认知分类和价值评估能力[②]——即将环境中事物的分类和评价为喜欢的、不喜欢的或可忽视的,并因此在行动上表现为对环境中事物的趋向、避开或中立。

可以发现,意义是在有机体作为一个整体存在的视角下出现的。也就是说,**意义是一个相对性概念,它是相对于某个"我"在构造和维持其同一性的意向活动中出现的**。因此,在生命自主地构造和维持同一性和产生意义(sense-

---

① 阿德勒:《生活的意义》,载陈珺主编:《探寻人的奥秘与人生的意义》,线装书局 2003 年版。

② 在埃德尔曼和托尼看来,知觉分类和价值评估是初级意识的基础条件。但是他们将分类和价值评估能力看成是动物神经系统中最基本的过程,而我们将分类和价值评估视为一般生命的基本活动。

参见埃德尔曼、托尼:《意识的宇宙——物质如何转变为精神》,顾凡及译,社会科学技术出版社 2004 年版,第 119—129 页。

making)之间存在一个原初的关联，即瓦雷拉提出的简约命题“生命就是创造意义”(Living is sense-making. )[①]：

(1)有机体本质上是一个基于自创生的、自我确认和维持同一性的过程。

(2)一个以特定方式维持和确认其同一性的有机体与环境之间形成特定的作用域和透视关系。

(3)意义生成于有机体和环境的透视关系，同时环境从为我的意向活动中被揭示出来。

(4)自在的环境(或第三人称的环境，或观察者的世界，或客观的世界)与为我的环境(或第一人称的环境，或现象的世界)之间的区别就在于外探以求内摄的意向活动所造成的意义的盈余(surplus of signification)。

瓦雷拉把这个盈余视为意向性之母[②]，或者相反，外探以求内摄的意向活动是意义盈余之母，因为意义始终是为我的意向活动的意义，而意向活动始终是具有为我意义的意向活动。意义的盈余使得仅仅从第三人称的观察者的立场来分析生命现象及其环境是不完整的：

在我们作为生物学家的实践中，我们始终在这两个领域之间转换。我们既应用物理一化学原则和属性，同时也迅速地转而应用出自该生命系统视角的解释和意义。因此，一个在蔗糖梯度中的细菌可以很方便地根据蔗糖对膜的局部效应、介质黏度、鞭毛摆动的水力学等来进行分析。但另一方面，蔗糖的梯度和鞭毛的摆动分析起来有趣是因为这些东西是与整个细菌相关的：只是因为细菌作为一个整体的存在所具有的视角，它们作为进食行为成分的特定的意义才有可能。如果抛开细菌作为一个单元整体，那么梯度与水力学特性之间的所有相互关系就成环境的化学定律，这只对作为观察者的我们是显然，但而毫无任何特定的意义。[③]

尽管蔗糖是物理一化学环境的当前真实状况，但蔗糖作为营养物并不内在于蔗糖分子的状态中。确切地说，作为营养物的蔗糖是一个关联于该细菌维持其同一性的新陈代谢的**关系特征**或**现象特征**。蔗糖具有作为食物的意义和价值，但只有在有机体所揭示的环境中才存在。也就是说，一个自主地构造和维持其同一性的有机体已经涌现出第一人称存在的视角，一个为我的环境始终是从某个视角被揭示的，而意义也总是某个透视方向的意义。同样的自在环境，

① Varela, F. 1991. Organism: A Meshwork of Selfless Selves. In: *Tauber (ed)*, *Organism and the Origin of Self*. Dordrecht: Kluwer Assoc, pp. 79-107.

② Varela, F. 1997. Patterns of Life: Intertwining Identity and Cognition. *Brain and Cognition*, Vol. 34, pp. 72-87.

③ Varela, F. 1997. Patterns of Life: Intertwining Identity and Cognition. *Brain and Cognition*, Vol. 34, pp. 72-87.

却有不同的为我的意义,例如相同的树丛,对猴子而言是栖身的家园和嬉戏的乐园,但对于鱼类或人类而言却并非如此。这些意义的差别是因为不同的有机体与环境关联或耦合的方式不同。当客观主义以为可以非透视地透视世界,可以不意向地关联世界而揭示世界时,它就已经深陷一个无法实现其初衷的悖论。

## 5 结 语

基于"心智是具身的"与"心智和生命之间存在深刻的连续性"这两个成果,我们不再从人类有意识的符号活动水平来考察意向性,而是转向意向性在一般的生命活动中的起源。在自创生理论对生命本质的刻画中,意向性内在于生命自主地构造和维持其同一性的自创生过程,它表现为外探以求内摄的形式,即一种"为我"的自主开放性。同时,这种"为我"的自主开放性也创造了生命与其耦合的环境之间的意义关系。

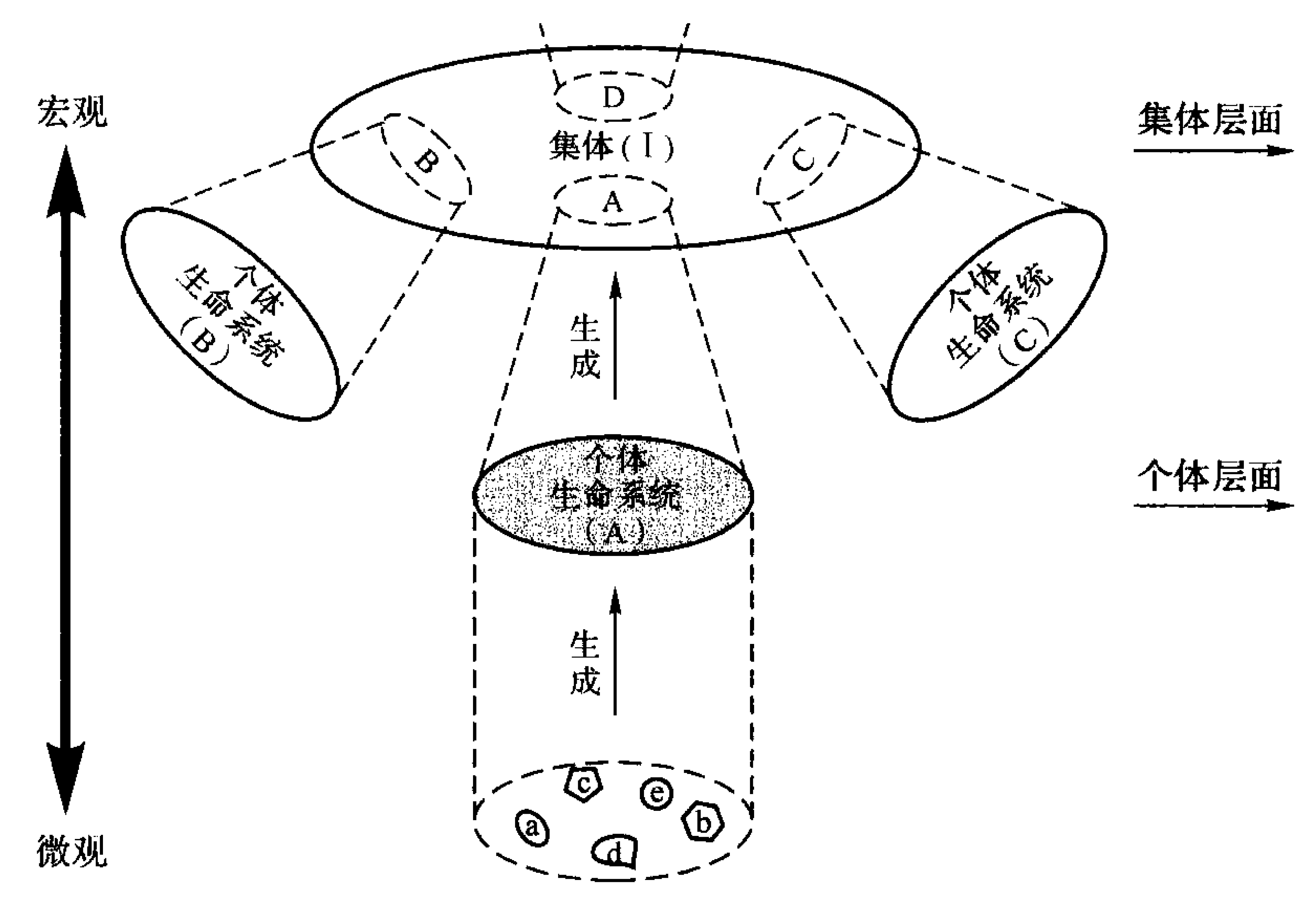



图 2 集体意向性的生成

层次是描述世界的一个基本概念。个体生命系统的意向性是从底层的组分(a, b, c, d, e,…)间的相互作用的活动中涌现出来的,而集体意向性则是从个体层次的主体(A, B, C, D, …)间的相互作用的活动中涌现出来的。

自创生理论探索的是生命最基本的机制,它所揭示的意向性形式也是生命一心智演化连续性中的最基本的意向性形式。显然,在生命向内在心智活动

更丰富和复杂的高端演化的进程中,意向性的表现形式和实现方式也相应地发展和丰富,譬如人类发展了特有的语言的意向方式。更进一步,在生物的社会层面,集体意向性作为一种实在的意向性形态出现了。这样,我们不仅要在时间维度上研究意向性的起源和发展问题,我们还要在社会维度上研究集体意向性是如何从个体的层面生成的(即生成问题,见图 2),以及它的表现形态。

# 意识、觉知与反思*

李恒威

## 1 引 言

在日常的意识体验中，体验总有特定的体验内容，即胡塞尔(E. Husserl)所言，"意识总是关于某物的意识"。然而，意识不但关指某物，它也与特定的"我"粘连着。例如，你正在看一本书，你一边阅读一边建构着你读到的文本的意思；但对文本的知觉和对文本意思的理解并没有涵盖你心智中发生的一切。除了这些感知和体验的内容之外，在你心智中还展示了其他的东西，这些东西足以时刻表明，是你而不是任何其他人正在感知和理解这个文本；你对内外部事物形成的感官意象(image)以及你通过回忆、联想和想象所呈现出的相关意象，占据了你心智"空间"的大部分，但不是所有；除了那些意象之外，还有另一个表示你的在场(presence)，即一种对这些意象的所有者的感觉(a sense of ownership)，一种自我感。① 因此，一般地，意识体验的结构总是："我"一意识到一(X)。这个结构表明，意识体验在呈现客体(某物)意象的同时，它也粘连着主体("我")。除此之外，从体验者(第一人称)和观察者(第三人称)两方面看，我们对意识的理解还与许多方面紧密地联系在一起，如体验的整体性、警觉、选择性注意、知觉、情绪、记忆、感受(feeling)、思维、想象、语言、唤醒(arousal)、特定脑

* 原载《哲学研究》2011年第4期，第95－112页。

① Damasio，A. 1999. *The Feeling of What Happens*. London：William Heinemann，p. 10.

② 例如，克里克在其书中写道："早在一百年前，三个基本的观点就已经盛行：1. 并非大脑的全部操作都与意识有关。2. 意识涉及某种形式的记忆，可能是极短时的记忆。3. 意识与注意有密切的关系。"(克里克：《惊人的假说——灵魂的科学探索》，湖南科学技术出版社1998年版，第16页)达马西奥则依据神经病学的观察和神经心理学的实验更全面地分析了许多与意识相关的心智概念：(1)意识活动的某些方面能够与某些特定脑区及系统的操作活动联系起来。(2)意识与注意有关，但意识与清醒(wakefulness)以及低水平的注意是能够分离开来的。(3)意识和情绪是不可分离的。(4)意识并不是一个铁板一块，神经病学的证据至少表明在人身上可以区分出核心意识和扩展意识。(5)通常人们会借助某些认知功能，如语言、记忆、推理、注意和工作记忆，来解释意识。虽然这些功能对于处在高层的扩展的意识正常发挥作用确实是必要的，但对神经病患者的研究认为，对核心意识来说，它们是不必要的。(参见Damasio，A. 1999. *The Feeling of What Happens*. New York：Harcourt Brace and Company，pp. 16-20)

区和神经回路的活动等等。[②] 为此，人们常说很难给意识下一个明确的定义，但人们也同时认为，他们对意识意味着什么多少是明确的。例如，詹姆士(W. James)说过："若没人要我们对它加以界定，我们知道它的意思。"[①](Kalat & Shiota, p. 4)埃德尔曼(G. Edelman)说："我们都隐含地知道意识是什么。它就是在进入无梦的深睡，以及在深度麻醉或昏厥这类不太经常的情形中，你失去的东西。它也是你脱离这些状态后重新获得的东西。"[②]克里克(F. Crick)说："关于什么是意识，每个人都有一个粗略的想法。因此，最好先不要给它下精确的定义，因为过早下定义是危险的。在对这个问题有较深入的了解之前，任何正式的定义都有可能导致误解或过分限制。" [③]达马西奥(A. Damasio)也说："我们大多数人对意识意味着什么总有一点感觉。" [④]

现在如果暂时搁置对意识进行定义所带来的困扰，那么当他们说"我们知道它的意思"、"我们都隐含地知道意识是什么"、"关于什么是意识，每个人都有一个粗略的想法"、"我们大多数人对意识意味着什么总有一点感觉"时，他们关于意识究竟知道了什么呢？我们认为理解这一点将是我们深入理解意识现象的一个关键。

## 2 意识的本性：觉知及其自觉知

显然，上述提到这种对意识的"知道"不是通过刻意深入地思考和研究后获得的，否则詹姆士、埃德尔曼、克里克和达马西奥就不会说如上的话。既然如此，那么人们对意识是什么的这种隐含的知道，就一定源自他们前哲学一科学思考的体验本身，源自体验本身的自明(self-evident)显示或给予。这个由意识体验自明显示或给予的是什么呢？我们不想武断地给出一个抽象的概念结论，还是让我们先合理地想象一个人从昏厥转醒的例子，看看这个例子能否展示人们在意识体验的自明显示中知道了什么？

当我从昏厥中苏醒时，在我的心智"空间"出现了一个极为尖锐的对比。与昏厥时相比，现在许多东西呈现出来：我看见窗外那棵俊美的松树在微风中枝叶轻摇(眼)；我听见有人在病房里低声倾谈(耳)；我闻到散布在病房里混合的药味(鼻)；我感到口干舌燥(舌)；我摸着柔软的病号服(身)；我记起之前发生的

---

① Kalat, J. W. & Shiota, M. N.:《情绪》，中国轻工业出版社 2009 年版，第 4 页。

② Edelman, G. M. 2007. *Second Nature: Brain Science and Human Knowledge*. New Haven: Yale University Press, p. 10.

③ 克里克：《惊人的假说——灵魂的科学探索》，湖南科学技术出版社 1998 年版，第 21 页。

④ Damasio, A. 1998. Investigation of the Biology of Consciousness. *Phil. Trans. R. Soc. Lond. B* 353, 1879-1882.

那场可怕的车祸,并懊悔自己为什么不系安全带(意)①;我感到伤口一阵一阵的疼痛(受),如此等等。与昏厥时相比,我的这一切类型的体验(眼、耳、鼻、舌、身、意、受)显然都是有意识的②,每一类型的体验也有各自的品质不同的内容,但它们共同的"东西"是什么呢?显然,这个共同的"东西"既不是这些体验中不同的体验类型(看、听、闻、尝、触、想和受),也不是这些不同类型的体验中呈现出的不同的体验内容。为了更清楚地展示这一点,我们来做一个德克曼(Arthur J. Deikman)建议做的简单的现象学体验的实验:向前看。现在闭上你的眼睛。丰富的视觉世界消失了,代之而来的是一片模糊的黑暗,或许会伴有一丝红和黄的色调。这时在你头脑里会有一些念头来来去去,会有一些记忆升起,然后又被另一些代替,会有愿望出现,会有幻想发展、变换而后消失。③ 在这个转变过程中尽管"看"的视觉意象消失了,但"想"的意象却纷至沓来。无论是"看"还是"想",无论是丰富的视觉意象,还是纷繁的思想流,在整个过程中有一个共同的、一直存在的"东西"——现在,我想我们可以确定在整个过程中,这个共同的、一直存在的"东西"就是使各种不同的内容在不同的心智活动类型中得以呈现的呈现,即通常所称的觉知(awareness)④。

无论是在我从昏厥转醒的例子中,还是在德克曼建议的体验实验中,无论其中我的意识体验是眼看、耳听、鼻闻、舌尝、身触、意想还是感受,对此我都有一种不言自明的觉知在那里——我看到了,我听到了,我闻到了,我尝到了,我触摸到了,我感受到了,以至于我禁不住要用"光"来形容心智的这种觉知状态——一种事物在心智"空间"被"照亮"的感觉。不难发现,当人们想传达这种觉知状态时,"光"是一个被普遍使用的隐喻。⑤ 达马西奥在《感受发生的一切》(*The Feeling of What Happens*)一书中尤其垂青这个隐喻:"本书一开始,我就把步入灯光的这一新生时刻当作暗示意识的隐喻。"⑥他以步入意识之光的这

---

① 这里我们引用了佛教的划分。此"意"乃指佛教中六根(眼、耳、鼻、舌、身、意)的意根之"意",即通常五根(眼、耳、鼻、舌、身)的知觉之外的意根的思想活动。(参见熊十力:《佛家名相通释》,上海书店出版社 2007 年版,第 112—141 页)

② 也许会有人认为我不过是一个 zombie,但对于那个当下的我而言,如果我自认是 zombie,那将是悖谬的,至少我无法认可这种悖谬性。我必须赋予那个当下体验以"有意识"的内涵。我们下面还会谈到这一点。

③ Deikman, A. 1996. "I"=Awareness. *Journal of Consciousness Studies*, No. 3, pp. 350-356.

④ 这个"觉知"当然不是反思意义上的知道,而是现象学中通常所说的前反思的"我思"或前反思的自我觉知。下面的分析会进一步明确这一点。

⑤ 觉知的光隐喻在整个佛教传统中表现得尤为突出,觉知往往被称为"内在之光";詹姆士(W. James)在表达觉知的结构时,将其形容为光环(halo)和半影(penumbra);而在当代意识研究中,聚光灯(spotlight)和探照灯(searchlight)则是形容意识的普遍隐喻。

⑥ Damasio, A. 1999. *The Feeling of What Happens*. London: William Heinemann, p. 315.

个隐喻非常入神地描述道：

> 当我们坐在观众席上等待时，通往舞台的门缓缓打开，一个演员步入舞台的灯光，在这个特定时刻，我总是会很好奇；或者，换一个视角，当一个演员在半明半暗之中等待，他看见同一扇门打开，这一刻灯光、舞台和观众都显现出来，对此，我也总是会很好奇。
>
> 几年以前我认识到，无论一个人采取什么视角，这一刻的感人品质，是一例新生的具体体现，是穿越某一阈限的具体体现，这个阈限把一个得到保护但有限的掩蔽所与一个超越的世界的可能性和危险分离开来。然而，当我准备介绍本书时，当我对自己写过的东西进行反思时，我感觉到，步入舞台之光也是对意识、对有认识的心智(knowing mind)的诞生、对自我感(the sense of self)简洁而又卓越地迈入心智世界的一个强有力的隐喻。我们如何步入意识的灯光，这正是本书所要探讨的主题。我撰写的是关于自我感、关于从天真和无知再到认识性(knowingness)和自我性(selfness)的转换过程。我的特定目标就是考察促使这一关键转换得以发生的生物学环境。①

如此看来，我们现在可以暂时给意识下一个简明的"界定"：**意识是(**主体对发生在它内外的事件的)**觉知**。意简言之，意识的本性就是觉知，形容觉知的一个恰当隐喻是光。很显然，关于这样的意识"定义"，我们在一些简单而标准的辞典里就能找到。但是这些辞典并没有透彻地展开为什么觉知是描述意识本性的一个恰当概念。那么对意识和觉知，我们还能说些什么呢？

**第一人称** 当我们想了解意识意味着什么的时候，我们发现我们只能从第一人称的体验开始。意识体验总是第一人称的。当然，人们也可以从第三人称的视角通过观察某个主体的行为或他的脑活动状况来推断或判定他的意识情形，但我们很快发现第三人称的推断或判定在认识上是依赖性的，它依赖第一人称。其原因有二。第一，基于可构想性(conceivability)论证②，我们基于第三人称的行为或脑活动的判定所构想的主体也可能是一个 zombie③，而一

---

① Damasio, A. 1999. *The Feeling of What Happens*. London: William Heinemann, p. 3.

② Kirk, R. 2009. Zombies. In: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2009 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <http://plato.stanford.edu/archives/sum2009/entries/zombies/>

③ 简单地说，zombie 是一个在所有物理方面都与有意识的我们相同的生物，唯一的差别在于它没有现象意识或体验。

个 zombie 恰恰是没有意识体验的,如此一来,第三人称的判定或定义便失败了,以至于我们若想知道意识究竟意味着什么,我们必须依赖第一人称的**体验**。但更关键的是第二点,即无穷倒退困境。因为当我们以观察者(即第三人称)的角度从行为或脑的标准来判定某个主体是否是有意识时,我们本身处在第一人称位置,如果我们对意识究竟意味着什么不是自明,那么我们作为观察者就缺少完成判定的标准,我们就需要了另一个观察我们且对意识意味着什么已经自明的观察者,如此以至于无穷;而如果我们想摆脱这个无穷倒退困境,那么我们对意识究竟意味着什么已经是多少已经有所体会。这样一来,我们以第三人称标准判定某个主体是否有意识时,就已经隐含地依赖了我们作为第一人称者在体验上对意识究竟意味着什么的自明性。因此,觉知是第一人称体意识**体验上**自明的,而不是一个可由第三人称标准判定的"东西"。觉知是**体验上**的,而不是**知识上**的;第三人称的判定依赖于第一人称的体验。作为第一人称体验上的觉知,我们只有通过成为它,才能最终"知道"它。由此,一个显然的结论是:在认识论上,体验总是首要的,知识开始于体验。

**反身性和自觉知** 觉知是反身性的(reflexive),觉知是自觉知(self-awareness)的。关于这一点,我们在上面的阐述中已经提到:觉知是第一人称体验中**自明的**"东西"。为了更充分地阐明这一点,我们不妨想象这样的情形:我看见窗外一只海鸥在盘旋。这里有如上所述的意识结构:我-看见-(盘旋的海鸥)。我能看见海鸥,当然我也能把目光收回低下头看自己,但现在让我们想象一下,我如何去看这个使得海鸥和我都在其中得以呈现的那个**"看"本身**呢?我们不难理解,"看"并不是像海鸥和一个有形质的我那样能成为一个客体,相反它恰恰是使这些客体得以看到的那个"东西";此外在体验上,并没有另外一个看使得这个"看"被看到。我们还可再想象一个思想的情形:我在想我幼年同窗。其结构同样是:我-想到-(幼年同窗)。同样地,我如何去想这个使得幼年同窗和我自己都在其中得以呈现的那个**"想"本身**呢?显然,"想"并不是一个类似客体意象(这个例子中即"幼年同窗")的"东西";而且在体验上,并没有另外一个想使得这个"想"被想到。类似地,我们也可以想象听、尝、闻、触、受的情形。概言之,觉知既不是体验中呈现出的意象,它也不是由另一个觉知将之作为意象而呈现于其中的"东西";确切地说,**它是当意象处于觉知中的同时自身也处于觉知中的"东西"**,这如同光照亮物体的同时,它原本也是自明亮的。因此,与光是自明亮的一样,觉知是自明的。自觉知是意识体验的内在结构,而不是由另一个体验提供的"东西"。

**体验的当下** 一个体验只有**在其发生的当下才能完整地**作为自身，也就是说一个发生过的体验不可能经回想或想象再次**完全一样地**作为那个体验。我们以反思为例。在日常的意识体验中，根据时间间隔，我们可以命名并分析两种体验：最初体验和反思体验。假如，在 $T_1$ 时刻，我的意识体验 $CE_1$ 是：我正看着窗外盘旋的海鸥。我们将 $T_1$ 时刻的意识体验 $CE_1$ 称为最初体验。在 $T_2$ 时刻，我的意识体验 $CE_2$ 是：我正想着我刚才在看窗外盘旋的海鸥。那么 $T_2$ 时刻的意识体验 $CE_2$ 就是我们常说的反思体验，因为它是将 $T_1$ 时刻我们所称的最初体验事件作为此时 $T_2$ 时刻的体验内容而发生的体验。显然，即使不考虑 $CE_1$ 和 $CE_2$ 发生的时间差，就体验的类型和内容而言 $CE_1$ 和 $CE_2$ 也是两个不同的体验：$CE_1$ 的类型是"看"，内容是"窗外盘旋的海鸥"；而 $CE_2$ 的类型是"想"，内容是"我刚才在看窗外盘旋的海鸥"这个心智事件。[①] 不难理解，最初体验 $CE_1$ 不是因反思体验 $CE_2$ 才成为有意识的体验的，确切地说，在各自"体验的当下"意义上，**$CE_1$ 和 $CE_2$ 都是完整的觉知状态**，它们各自具有特定的"成为它可能像的某种东西"(something like to be it)。[②]

至此，我们可以充实我们刚才的"界定"：意识是"我"于第一人称的、当下体验中的那份对某事物的觉知及其自觉知。概言之，意识的本性即觉知及其自觉知，形容意识的一个恰当隐喻是光。根据上面的"界定"，我们可以画一个有关知觉类型的意识体验的示意图(如图 1)。

## 3 无意识、原初意识和反思意识

上面在对最初意识体验 $CE_1$ 和反思意识体验 $CE_2$ 的阐述中，我们指出：最初体验 $CE_1$ 不是因反思体验 $CE_2$ 才成为有意识的体验的。确切地说，$CE_1$ 和 $CE_2$ 在"体验的当下"意义上，它们各自都是完整的觉知状态，它们各自具有特定的"成为它可能像的某种东西"。但是对此，人们常常持有这样一种看法：在一个意识体验发生的同时，必然是该主体知道这个体验。譬如，对于"我看见窗外一只海鸥在盘旋"这个意识体验，一个完整的表达似乎是：我知道"我看见窗

---

① 对于意识体验的自觉知以及原初意识与反思意识之间比较的描述和分析，现象学提供了极为系统且丰富的资源。这里我采取与现象学的前反思自觉知(pre-reflective self-awareness)和反思变异理论一致的观点。详细的阐述参见：

倪梁康：《胡塞尔哲学中的"原意识"与"后反思"》，《哲学研究》1998 年第 1 期。第 63—77 页。

倪梁康：《自识与反思——近现代西方哲学的基本问题》，商务印书馆 2002 年版，第 387—418 页。

Zahavi, D. 2005. *Subjectivity and Selfhood: Investigating the First-person Perspective*. Cambridge, MA: The MIT Press, pp. 37-44.

② Nagel, T. 1974. What Is It Like to Be a Bat? *Philosophical Review*, No. 83, pp. 435-450.

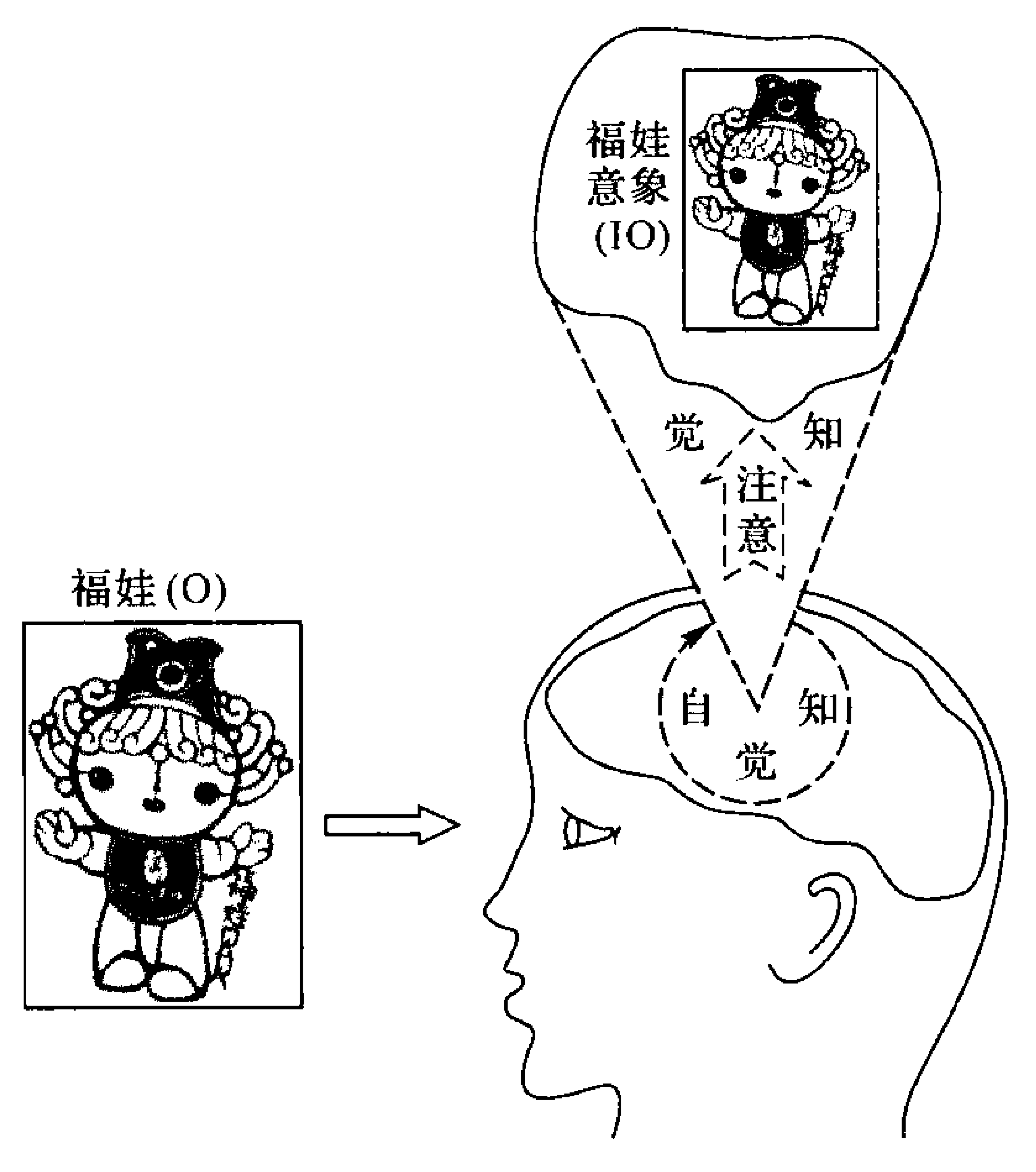



图 1　一个知觉类型的意识体验("我看见福娃贝贝")的示意图
其中黑的粗虚线表示意识本性的觉知及其自觉知。字母"O"意指"Object"(客体),字母"IO"意指客体在心智空间中被构成的"Image of Object"(客体的意象)。
因为是一个知觉体验的例子,因此体验的注意内容聚焦在客体意象上。如果是感受的情形(譬如,剧烈的牙痛),那么体验的注意内容将聚焦在具身主体(embodied subject)上。[①]

外一只海鸥在盘旋"。很大程度上,这也的确符合一个具有语言能力的正常成年人的日常感觉。我们正常的意识体验似乎就是如此:我愤怒,同时我也知道"我愤怒";我感到头痛,同时我也知道"我(感到)头痛",如此等等。那么,"我知道"是一个有意识体验的必要条件吗?一个意识体验发生,必然同时有一个关于该体验的"我知道"吗?如果没有这个"我知道",那么该体验就不成其为有意识的吗?为了进一步澄清这个问题,我们再举一个心不在焉的司机的例子。

心不在焉、走神或心智游移(mind-wandering)[②]在日常生活中是一个常见现象,它甚至占据了我们意识生活的大部分时光。一个很简单的静心(meditation)实验就能说明走神是多么容易发生。譬如在你面前摆一只有秒针的表,然后你将视线专注在秒针上,你不难发现:你无法持续保持你的专注,开始时你甚

① 关于感受类型的意识体验的研究请参见:Damasio, A. 2003. *Looking for Spinoza: Joy, Sorrow, and the Feeling Brain*. Orlando, Fla.: Harcourt, pp. 83-133.

② Mason, M. F., Norton, M. I., Van Horn, J. D., Wegner, D. M., Grafton, S. T., Macrae, C. N. 2007. Wandering Minds: The Default Network and Stimulus-independent Thought. *Science*, 315 (5810):393-395.

至保持不了几秒，你就会走神，你会迷失在很多的念头中，你被这些念头所占据，你沉浸在它们里面，跟着它从一个念头跳到另一个念头，可是你也会突然警醒你正在做的事情，于是你觉知到自己在走神。在这个过程中，你会不断地在走神和警醒之间摆动。即使不去做静心实验，很多人也曾有过“心不在焉的司机”体验：我一边开着车一边与朋友聊天，或者独自沉浸于某个思绪（譬如，我在想大学毕业告别时的那一幕幕）。猛然间我警醒过来，发现自己已心不在焉地驾车驶过了很长一段路程，不论这段路是我熟悉的还是第一次经过。

从我心不在焉地驾车到我警醒那一刻，我可以分辨出三个不同的心智事件：(1)**心不在焉那段时间完成的驾驶行为**；(2)**那段意象纷呈的思绪**；(3)**警醒时的知道**。这三个心智事件发生的时间段是有差别的：其中心不在焉的驾驶行为和那段意象纷呈的思绪在同一时段并行同时发生，此后是警醒时的知道。在我警醒的那一刻，我确实知道我完成了很长一段的驾驶，我也知道有一段思绪（或思想流）曾经发生。然而，就我警醒时所知道的情形来看，这两个同时发生的心智事件具有不同的特点：我对在那段时间如何完成驾驶行为要么几乎毫无印象，要么只有零星且极其模糊的印象，尽管我确实完成了很多动作，如感知周围的路况，转动方向盘、变速等。但对于后者，我却能大致比较清晰明确地记起那段思绪的内容。基于对如上体验的描述和分析，我们可以确定三点：(1)那段驾驶行为是无意识的，或最多存在一些零星且模糊的背景意识；(2)那段思绪是有意识的，因为如果我们不把这段意象纷呈的思绪看作是有意识的，那么我们日常生活中频繁发生的走神现象也都将不能视为有意识的，而这显然与我们的日常体验极为不符；(3)在警醒知道的那一刻，我也显然是有意识的。

对应于我们上面规定的命名，那么这三个心智事件就分别是 $T_1$ 时段的无意识的（$UE_1$）和最初意识的（$CE_1$），$T_2$ 时段的反思意识的（$CE_2$）。其中 $CE_1$ 是：我在**想**大学毕业告别时的那一幕幕；而 $CE_2$ 是：我突然**警觉到**我在**想**大学毕业告别时的那一幕幕。现在，如果我们把 $CE_1$ 中“想”这个特定的类型的觉知替换为其一般，即“觉知”，那么 $CE_1$ 的表达就是：我在**觉知**大学毕业告别时的那一幕幕；同样地，$CE_2$ 的表达就变为：我突然警觉地觉知到我刚才一直在觉知大学毕业告别时的那一幕幕。如果单就体验的当下而言，那么 $CE_1$ **和** $CE_2$ **在它们各自发生的时刻都同属原初意识体验。**[①] 然而如果从时间差来看，$CE_2$ 与 $CE_1$ 的差别在于，$CE_2$ 是以 $CE_1$ 的**在记忆中留存的意象**（后面我们把它简称为记忆意象）

---

① 我们这里使用了两个有点相近的名词“最初意识体验”（或“最初体验”）和“原初意识体验”（或“原初体验”），但我们赋予它们不同的含义。“最初意识体验”是对比“反思意识体验”而言的，它表示的是二者时间上的前后关系；“原初意识体验”是指，就每一意识体验发生的当下，它们都是原初的，无论它们是最初意识体验还是反思意识体验。

为体验内容,这正是反思的本质。

通过如上分析,我们可以得出的结论是:每一意识体验**在“体验的当下”意义上**都是原初意识体验,但每一原初意识体验**也可能**在随后成为另一原初意识体验的内容,从而使后一原初意识体验与前一原初意识体验构成了一种反思意识体验与最初意识体验的关系;因此,尽管每一原初意识体验可能会因为反思(即成为另一原初意识体验的内容)而被体验的主体明确地**知道**,但就作为意识体验而言,每一原初意识体验并不依赖反思的知道才成其为意识体验,否则就会因为无穷倒退而导致没有体验是有意识的。

从演化上看,如果说由无意识到有意识代表生物心智能力的一个根本跃进,那么同样,反思能力则代表生物心智能力的另一个巨大跃进,尽管反思意识和最初意识在“体验的当下”意义上都是原初意识。

## 4 核心意识与扩展意识

基于上面现象学的描述和分析,我们展示了一个关于意识本性以及反思本性的观点:意识的本性在于觉知及其反身性;在“体验的当下”意义上,一个原初意识体验的结构形式是——“我”－觉知－(X);反思也是原初意识,但因它以某个已发生的原初体验为内容,因此它的结构形式是——“我”－觉知－(“我”－觉知－X),显然,反思的结构形式并不是某种二阶(second-order)觉知或对觉知的觉知,但我们可以把这种结构形式称为双重性觉知,正是这种结构形式上的双重性构成了通常“知道”一词的语义内涵。

在当代的意识科学中,我们发现埃德尔曼和达马西奥在他们各自的意识框架中提出了与现象学关于意识和反思的相似分类。在埃德尔曼那里是——初级意识(primary consciousness)和高级意识(high-order consciousness)[①];在达马西奥那里是——核心意识(core consciousness)和扩展意识(extended consciousness)。这里我们集中于达马西奥的分类,简述它们的主要内涵,以便与我们所作的上述分析进行比较和印证。

达马西奥强调意识研究需要一个整合的是视角,它包括:(1)日常的体验和内省;(2)对正常行为和病理行为的观察;(3)对正常的和受损伤的大脑的观察和研究;(4)生物演化。[②] 基于这个整合的视角,达马西奥认为,从神经生物学的观点来看,意识问题是由两个紧密相关的问题构成的。第一个问题是,有机体

① 埃德尔曼、托诺尼:《意识的宇宙——物质如何转变为精神》,上海科学技术出版社 2004 年版,第 119－129 页。

② Damasio, A. 1999. *The Feeling of What Happens*. London: William Heinemann, pp. 22-23.

如何在大脑内部构建一个客体的心智模式(mental pattern)或意象，隐喻地说，即有机体如何建构一个“脑中电影”(movie-in-the-brain)；第二个问题是，有机体如何在构建一个客体意象的认知活动的同时形成一种自我感的。①

与环境相对，作为生命的有机体已经是一个主体，一个自我，已经有一个相对环境的第一人称的视角。②③④ 但一个客体意象如何被体验到，以及一个无意识的生命自我如何获得了自我感呢？达马西奥认为，正是意识使得这个根本的转变得以发生，也正是意识将生命自我和客体的意象聚集为一个统一结构："我"－觉知－(X)。⑤

正如我们上面引述的，达马西奥认为意识的本性如同光，它是一个将发生于有机体内外的事物“照亮”的能力，但他同时认为在生物演化的进程中这种能力存在由无到有、由简单到复杂的发展。在达马西奥的术语中，最基本的意识形式被称为核心意识，它赋予有机体一种**此时此地的**自我感。此外，还存在一种复杂的意识形式，即扩展意识，它赋予有机体一种自传体式的自我感，一种历时的同一性或人格的同一性。⑥

达马西奥认为：核心意识是一种简单的生物学现象，它并不是人类独有的，它不依赖于常规记忆、工作记忆、推理或语言；另一方面，扩展的意识则是一种复杂的生物学现象，在某些非人类的物种身上，也有扩展的意识的发展，但它只有在人类身上才能达到最高点，它依赖于常规记忆和工作记忆。当它达到人类的最高峰时，它是借助语言才最终实现的；在心智的演化进程中，核心意识的重要性在于它是步入体验之光的第一步，但它并没有把整个存在照亮，而另一方面，扩展意识的重要性在于它最终把存在的完整建造带入光亮之中。⑦

如果说，核心意识是有机体真正具有认识能力(knowing capability)的基础，那么使人具有创造性的各种层次的认识能力则是只有依赖扩展意识才有可能；当谈到心智在生命演化中的荣耀时，人们想到的往往是核心意识，而当谈到人类独有的心智荣耀时，我们想到的是处于心智发展顶峰的扩展意识。不过，

---

① Damasio, A. 1999. *The Feeling of What Happens*. London: William Heinemann, pp. 9-10.

② Damasio, A. 1999. *The Feeling of What Happens*. London: William Heinemann, pp. 133-149.

③ Varela, F. 1991. Organism: A Meshwork of Selfless Selves. In: Tauber (ed.), *Organism and the Origin of Self*. Dordrecht: Kluwer Assoc, pp. 79-107.

④ 李恒威：《意向性的起源：同一性、自创生和意义》，《哲学研究》2007 年第 10 期，第 70－76 页。

⑤ 达马西奥说，“正如我们通常所认为的那样，意识，从最基本层次到最复杂层次，就是把客体意象和自我聚集在一起的那个统一的心智模式。”(Damasio, A. 1999. *The Feeling of What Happens*. New York: Harcourt Brace and Company, p. 10)

⑥ Damasio, A. 1999. *The Feeling of What Happens*. London: William Heinemann, pp. 195-202.

⑦ Damasio, A. 1999. *The Feeling of What Happens*. London: William Heinemann, pp. 315-316.

达马西奥极为明确地指出,**扩展意识并不是一种独立的意识形式**①,相反,它是在核心意识的基础上,借助工作记忆、常规记忆以及语言等能力而建立起来的。一个具有扩展意识的有机体不仅具有核心意识注意外部事件的能力,它还能对已发生的、沉淀为记忆的心智事件予以注意,并在新的意识活动中组合或创构出新的意象。正是扩展意识在生物的演化进程中,为生物体开辟了一个不局限于此时此地的、丰富的心智"空间"。②

神经病理学的证据表明意识的这两种形式的神经关联物是可以分离的。通过神经病学上的观察,达马西奥发现,危及扩展意识的神经损伤未必会伤及核心意识;但是源于核心意识层次的神经损伤却会对整个意识大厦造成破坏,以至于扩展意识也会随之崩塌。不难理解,所谓的扩展意识类似于我们阐述的反思意识,而核心意识则是则是我们提到的处于发生的当下时刻的最初意识。扩展意识并非一种新的意识类型,在其发生的当下时刻它也是核心意识。然而与核心意识所不同的是,扩展意识的内容是以已发生的核心意识事件为意象,因此扩展意识是核心意识和工作记忆相协作的产物。工作记忆就是在心智中持留意象的能力,而下一刻的核心意识则以这些由工作记忆提供的意象为内容,从而使这些意象能够在心智"空间"得到进一步操作。③

达马西奥指出,在神经正常的状态下,一个人绝不可能完全丧失扩展意识,这正如对一个正常的成年人而言,要使其反思能力自发地终止同样是不可能的。然而正如我们不难想象一个心不在焉的司机在其思绪意象纷呈的当下可能体验到的那样,我们也不难想象一个只具有核心意识的人可能体验到的事情。④ "这只需考虑一个一岁大婴儿的心智内部可能是什么样的就行了。我猜想,客体进入心智的舞台,并被归属于一个核心自我,并且正如它们快速地进入一样,它们也快速地退出心智舞台。每一个客体都被一个简单的自我认识,并且是自行清晰的,但是,这些客体在空间或时间上并没有大范围的联系,而且客体与过去或可预见的体验之间也没有合理的关联。"⑤

## 5 结 语

意识是一个明确的现象:意识是什么——这对每个有意识的人来说多少是

---

① 这一点与我们上述关于反思意识的论断——即在"体验的当下"意义上,反思意识也是原初意识——是一致的。

② Damasio, A. 1999. *The Feeling of What Happens*. London: William Heinemann, pp. 195-233.

③ Damasio, A. 1999. *The Feeling of What Happens*. London: William Heinemann, pp. 202-217.

④ Damasio, A. 1999. *The Feeling of What Happens*. London: William Heinemann, pp. 195-219.

⑤ Damasio, A. 1999. *The Feeling of What Happens*. London: William Heinemann, p. 202.

明确的。但这种明确性不是依某个第三人称的标准加以判定的，确切地说，它首先必须来自第一人称体验的自明性，即便我们对其后的神经生物基础一无所知。这个第一人称的自明性就是意识体验当下的觉知及自觉知。为此，我们给出了一个有关意识体验的简明“界定”，即：意识是“我”于第一人称的、当下体验中的那份对某事物的觉知及自觉知，

依照这个界定，我们分析了无意识与意识、最初意识与反思意识的差别；在“体的当下”意义上，最初意识和反思意识都是原初意识，反思不是一个体验成为有意识体验的前提；反思的本质是：在记忆和语言等能力的襄助下，后一个意识事件将前一个意识事件的已沉淀为记忆的意象作为体验内容的一种能力，其结构形式是：“我”—觉知—(“我”—觉知—(X))，反思的觉知双重性构成了“知道”一词的语义内涵。因此，我们也不难理解，反思是人类水平上已高度发达的理性的基础，是权衡和筹划能力，是自由意志能力的基础。[①] 最后，我们简述了当代认知神经科学家达马西奥关于觉知、核心意识和扩展意识的理论，以及它们与我们所得结论的相关性。

---

① 李恒熙、李恒威：《二阶意欲与欲望的冲突》，《哲学分析》2010 年第 3 期，第 85—99 页。

# 参考文献


Aizawa, K. & Adams, F. 2001. The Bounds of Cognition. *Philosophical Psychology*,(1): 43-64.

Armstrong, D. M, 1968. *A Materialist Theory of the Mind*. London: Routledge & Kegan Paul

Armstrong, D. M, 1980. *The Nature of Mind and Other Essays*. Ithaca, NY: Cornell University Press.

Austin, J. M. 1998. *Zen and Brain: Toward an Understanding of Meditation and Consciousness*. MIT Press.

Baars B. J. 1998. Metaphors of Consciousness and Attention in the Brain. *Trends Neuroscience*,21(2): 58-62.

Baars, B. J. 1988. *A Cognitive Theory of Consciousness*. Cambridge: Cambridge University Press.

Beauregard M. (ed.) 2004. *Consciousness, Emotional Self-Regulation, and the Brain*. Philadelphia: John Benjamins Pub.

Bermúdez, J. L. 1998. *The Paradox of Self-Consciousness*. Cambridge, Mass.: MIT Press.

Bitbol, M. & Luisi, P. L. 2004. Autopoiesis With or Without Cognition: Defining Life at Its Edge. *Royal Soc Interface*, 1: 99-107.

Blackmore, S. J. 2003. *Consciousness: An Introduction*. New York: Oxford University Press.

Boden, M. 2000, Autopoiesis and Life, *Cognitive Science Quarterly*, (1):117-145.

Bourgine, P. & Stewart, J. 2004. Autopoiesis and Cognition. *Artificial Life*, 10: 327-345.

Brentano, F. 1973. *Psychology from an Empirical Standpoint*. London: Routledge and Kegan Paul.

Brooks, R. A. 1991. Intelligence without Representation. *Artificial Intelligence*, 47.

Brooks, R. A. 1999. Cambrian Intelligence: The Early History of the New AI. MIT Press: Cambridge, MA.

Campos, J. J., Campos, R. G. & Barrett, K. C. 1989. Emergent Themes in the Study of Emotional Development and Emotion Regulation. *Developmental Psychology*, 25: 394-402.

Capra, F. 2002. *The Hidden Connections: A Science for Sustainable Living*. London: HarperCollins.

Chalmers, D. J. 1996. *The Conscious Mind: In Search of a Fundamental Theory*. New York: Oxford University Press.

Chalmers, D. J. 1997. Moving forward on the Problem of Consciousness. *Journal of Consciousness Studies*, 4: 3-46.

Chalmers, J. 1995. Facing up to the Problem of Consciousness. *Journal of Consciousness Studies*, 2:200-219.

Churchland, P. M. 1984. *Matter and Consciousness: A Contemporary Introduction to the Philosophy of Mind*. Cambridge, Massachusetts: The MIT Press, A Bradford Book.

Churchland, P. S. 1986. *Neurophilosophy*. Cambridge, Massachusetts: The MIT Press, A Bradford Book.

Churchland, P. S., and T. I. Sejnowski. 1988. Perspectives on Cognitive Neuroscience. *Science*, 242: 741-745.

Clancey, W. J. 1997. *Situated Cognition: On Human Knowledge and Computer Representations*. New York: Cambridge University Press.

Clark, A. & Chalmers, D. 1998. The Extended Mind. *Analysis*, 56: 10-23.

Clark, A. 1997. *Being There: Putting Brain, Body, and World Together Again*. Cambridge, MA: MIT Press.

Clark, A. 1999. An Embodied Cognitive Science? *Trends in Cognitive Science*, 3(9): 345-351.

Clark, A. 2008. *Supersizing the Mind*. New York: Oxford University Press.

Cornish-Bowden, A. et al. 2008. Self-organization at the Origin of Life. *Journal of Theoretical Biology*, 252: 411-418.

Crick, F., Koch C. 1995. Are We Aware of Neural Activity in Primary Visual Cortex? *Nature*, 375:121-123.

Crick, F. 1994. *The Astonishing Hypothesis*. New York: Scribner's.

Crick, F. Koch, C. 2003. A Framework for Consciousness. *Nature Neuroscience*,6(2):119-126.

Damasio, A. 1994. *Descartes's Error: Emotion, Reason, and the Human Brain*. New York: G. P. Putnam.

Damasio, A. 1997. *Neuropsychology. Towards a Neuropathology of Emotion And Mood*. Nature 386 (6627): 769-770.

Damasio, A. 1999. *The Feeling of What Happens: Body and Emotion in the Making of Consciousness*. New York: Harcourt Brace.

Damasio, A. 2003. *Looking for Spinoza: Joy, Sorrow, and the Feeling Brain*. Orlando, Florida Harcourt.

Damasio, A. 2009. Consciousness: An Overview of the Phenomenon and of Its Possible Neural Basis. In: Laureys, S. & Tononi, G. (eds.) *The Neurology of Consciousness: Cognitive Neuroscience and Neuropathology*, Academic Press.

Damasio, A. 2010. *Self Comes to Mind: Constructing the Conscious Brain*. New York: Pantheon Books.

Damasio, A. Investigation of the Biology of Consciousness. *Phil. Trans. R. Soc. Lond. B* (1998) 353:1879-1882.

Damiano, L. & Luisi, P. L. 2010. Towards an Autopoietic Redefinition of Life. *Origins of Life and Evolution of the Biosphere*, 40:145-149.

Dehaene, S. & Naccache, L. 2001. Towards a Cognitive Neuroscience of Consciousness: Basic Evidence and a Workspace Framework. *Cognition*, 79: 1-37.

Deikman, A. 1996. "I"=Awareness. *Journal of Consciousness Studies*, 3: 350-356.

Dennett, D. 1991. *Consciousness Explained*. Boston: Little Brown.

Descartes, R. 1985. *The Philosophical Writings of Descartes*. Volumes 2. translated by J. Cambridge: Cambridge University Press.

Edelman G. M. & Tononi, G. 2000. *A Universe of Consciousness: How Matter Becomes Imagination*. New York: Basic Books.

Edelman G. M., 2003. Naturalizing consciousness: A Theoretical Framework. Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America, 100(9):5520-5524.

Edelman, G. M. 1992. *Bright Air, Brilliant Fire: On the Matter of the*

Mind. New York: Basic Books.

Edelman, G. M. 2004. *Wider Than the Sky: The Phenomenal Gift of Consciousness*. Yale Univ. Press.

Edelman, G. M. 2007. *Second Nature: Brain Science and Human Knowledge*. New Haven: Yale University Press.

Fleischacker, G. R. 1988. Autopoiesis: the Status of Its System Logic. *Biosystems*, 22: 37-49.

Fleischacker, G. R. 1990. Origins of Life: an Operational Definition. *Orig. Life Evol. Biosp.* 20: 127-137.

Freeman, W. J. 2000. *How Brains Make Up Their Minds*. New York: Columbia University Press.

Gallagher, S. & Shear, J. (eds.) 1999. *Models of the Self*. Imprint Academic: Thorverton, UK.

Gallagher, S. 2005. *How the Body Shapes the Mind*. Oxford: Oxford University Press.

Gardner, H. 1985. *The Mind's New Science: A History of the Cognitive Revolution*. New York: Basic Books.

Godfrey-Smith, P. 1996. Spencer and Dewey on Life and Mind. In: M. Boden (ed.), *The Philosophy of Artificial Life*, pp. 314-331. Oxford: Oxford University Press.

Griffin, D. R. 1997. Panexperientialist Physicalism and the Mind-Body Problem. *Journal of Consciousness Studies*, 4(3):248-268.

Gunaratana, Henepola, 2002. *Mindfulness in Plain English*. Wisdom Publications.

Hutchins, E. 1995. *Cognition in the Wild*. Cambridge, MA: MIT Press.

Jackendoff, R. 1987. *Consciousness and the Computational Mind*. Cambridge, Massachusetts: The MIT Press, A Bradford Book.

Jackson, F. 1986. What Mary Didn't Know. *Journal of Philosophy*, 83:291-295.

Jonas, H. 2001. *The Phenomenon of Life: Towards a Philosophical Biology, with a foreword by Lawrence Vogel*. Evanston, IL: Northwestern University Press.

Jung, C. 1958. *Psychology and Religion: West and East*, Vol. 11. Bollingen Series 20. New York:Pantheon.

Kihlstrom, J. F. 1996. Perception Without Awareness Of What Is Perceived,

Learning Without Awareness of What Is Learned. In: *The Science of Consciousness: Psychological, Neuropsychological, and Clinical Reviews*, ed. M. Velmans. London: Routledge.

Koch, C. & Mormann, F. 2010. The Neurobiology of Consciousness. In: Mashour, G. A. (ed.) *Consciousness, Awareness, and Anesthesia*, Cambridge: Cambridge University Press.

Koch, C. 2004. *The Quest for Consciousness*. Englewood, CO: Roberts and Company Publishers.

Koch, C. 2008. *Consciousness*. In: Squire, L. R. Et al. (ed.). Funamnetal Neuroscience, Third Edition. Elsevier Inc..

Koestler, A. 1967. *The Ghost in the Machine*. London: Hutchinson.

Kosslyn, S. M. & Rosenberg, R. S. 2004. *Psychology: The Brain, the Person, the World*. Beijing: Peking University Press.

Lakoff, G. & Johnson, M. 1999. *Philosophy In the Flesh: The Embodied Mind and Its Challenge to Western Thought*. Basic Books: New York.

Lakoff, G. 1987. *Women, Fire and Dangerous Things*. Chicago and London: The University of Chicago Press.

Lakoff, George, and Mark Johnson. 2003. *Metaphors We Live By*. Chicago: University of Chicago Press.

Laureys, S. & Tononi, G. (eds.) 2009. *The Neurology of Consciousness: Cognitive Neuroscience and Neuropathology*. Academic Press.

Laureys, S. 2005. The Neural Correlate of (un) Awareness: Lessions from the Vegetative State. *Trends in Cognitive Sciences*, 9:556-559.

LeDoux J. E. 1996. *The Emotional Brain: The Mysterious Underpinnings of Emotional Life*. New York: Simon & Schuster.

Legrand, D. 2007. Pre-reflective Self-As-Subject from Experiential and Empirical Perspectives. *Conscious Cogn*, 16:583-589.

Letelier, J.-C. et al. 2003. Autopoietic and (M, R) Systems. *J. Theor. Biol*, 222:261-272.

Letelier, J.-C. et al. 2006. Organizational Invariance and Metabolic Closure: Analysis in Terms of (M; R) Systems. *J. Theor. Biol.*, 238: 949-961.

Levine, 1983. Materialism and Qualia: The Explanatory Gap. *Pacific Philosophical Quarterly*, 64:354-361.

Libet, B. 1985. Unconscious Cerebral Initiative and the Role of the Conscious

Will in Voluntary Action. *Behavioral and Brain Sciences*, 8: 529-566.

Libet, B. 1999. Do We Have Free Will? *Journal of Consciousness Studies*, 6 (8-9): 47-57.

Libet, B. 2003. Can conscious experience affect brain activity? *Journal of Con-sciousness Studies*, 10(12):24-28.

Libet, B. 2004. *Mind Time: The Temporal Factor in Consciousness*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Luisi, P. L. & Varela, F. J. 1989. Self-Replicating Micelles: A Chemical Version of a Minimal Autopoietic System. *Origins of Life and Evolution of the Biosphere*, (19): 633-643.

Luisi, P. L. 1998. About Various Definitions of Life. *Origins of Life Evolution of Biosphere*, 28:613-622.

Luisi, P. L. 2003. Autopoiesis: A Review and a Reappraisal. *Naturwissenschaften*, 90:49-59.

Macphail, E. M. 1998. *The Evolution of Consciousness*. New York: Oxford University Press.

Mashour, G. A. (ed.) 2010. *Consciousness, Awareness, and Anesthesia*. Cambridge: Cambridge University Press.

Mason, M. F., Norton, M. I., Van Horn, J. D., Wegner, D. M., Grafton, S. T., Macrae, C. N. 2007. Wandering Minds: The Default Network and Stimulus-independent Thought. *Science*, 315(5810):393-395.

Maturana, H. R. & Varela, F. J. 1980. *Autopoiesis and Cognition: the Realization of the Living*. Dordrecht: D. Reidel Pub., Co.

Maturana, H. R. & Poerksen, B. 2004. Varieties of Objectivity. *Cybernetics and Human Knowing*, 11(4): 63-71.

Maturana, H. R. & Varela, F. J. 1980. *Autopoiesis and Cognition: The Realisation of the Living*. London: Reidel.

Maturana, H. R. & Varela, F. J. 1987. *The Tree of Knowledge: The Biological Roots of Human Understanding*. New Science Library: Boston.

Maturana, H. R. 1999. The Organization of the Living: A Theory of the Living Organization. *Int. J. Human-Computer Studies*, 51:149-168.

Merleau-Ponty, M. 1967. *The Structure of Behavior*. Boston: Beacon.

Merleau-Ponty, M. 1962. *Phenomenology of Perception*. Trans. Colin Smith. London: Routledge and Kegan Paul.

Mesle, C. R. 2008. *Process-Relational Philosophy: An Introduction to Alfred North Whitehead*. Pennsylvania: Templeton Foundation Press.

Metzinger, T. (ed.) 2000. *Neural Correlates of Consciousness*. Cambridge, Mass: MIT Press.

Milner, A. D. & Goodale, M. A. 1995. *The Visual Brain in Action*. Oxford: Oxford Univ. Press.

Mingers, J. 1992. The Problem of Social Autopoiesis. *International Journal of General Systems*, 21 (2): 229-236.

Mingers, J. 1995. *Self-Producing Systems: Implications and Applications of Autopoiesis*. New York: Plenum.

Mingers, J. 1997. A Critical Evaluation of Maturana's Constructivist Family Therapy. *Syst Practice*, 10(2):137-151.

Nagel, T. 1974. What Is It Like to Be a Bat? *Philosophical Review*, 83:435-450.

Nagel, T. 1998. Conceiving the Impossible and the Mind-Body Problem. *The Journal of Philosophy*, 285(73):337-352.

Nisbett, R. E. & Wilson, T. D. 1977. Telling More Than We Know: Verbal Reports on Mental Processes. *Psychological Review*, 84: 231-259.

Parvizi, J., & Damasio, A. 2001. Consciousness and the brain stem. *Cognition*, 79:135-159.

Pervin, L. A. 2003. *Science of Personality*. 2nd Edition. Oxford: Oxford University Press.

Petitot, J., Varela, F., Pachoud B. and Roy, J. M. (eds.) 1999. *Naturalizing Phenomenology: Contemporary Issues in Phenomenology and Cognitive Science*. Stanford: Stanford University Press.

Pink, T. 2004. *Free Will: A Very Short Introduction*. Oxford: Oxford University Press.

Port, R. F. & van Gelder, T. (eds.) 1995. *Mind as Motion: Explorations in the Dynamics of Cognition*. Cambridge, Mass.: The MIT Press.

Revonsuo, A. 2010. *Consciousness: The Science of Subjectivity*. Hove and New York: Psychology Press.

Rosen, R. 1991. *Life Itself: A Comprehensive Enquiry into the Nature, Origin and Fabrication of Life*. New York: Columbia University Press.

Rudrauf, D., et al., 2003. From Autopoiesis to Neurophenomenology: Francisco Varela's Exploration of the Biophysics of Being. *Biol Res*, 36(1): 27-65.

Sartre, Jean-Paul. 2003. *Being and Nothingness*. London: Routledge.

Searle, J. 2004. *Mind: A Brief Introduction*. New York: Oxford University Press.

Shapiro, L. A. 2004. *The mind Incarnate*. Cambridge: The MIT Press.

Shear, J. (ed.) 1997. *Explaining Consciousness: The Hard Problem*. Cambridge, MA: MIT Press.

Stewart, J. 1996. Cognition=Life: Implications for Higher-Level Cognition. *Behavioural Processes*, 35: 311-326.

Stich, S. 1983. *From Folk Psychology to Cognitive Science: The Case Against Belief*. Cambridge, Massachusetts: The MIT Press, A Bradford Book.

Stubenberg, L. 1998. *Consciousness and Qualia*. Amsterdam: John Benjamins.

Teilhard de Chardin, P. 1961. *The Phenomenon of Man*. New York: Harper Torchbooks.

Tendahl, M. & Raymond W. Gibbs Jr. 2008. Complementary Perspectives on Metaphor: Cognitive Linguistics and Relevance Theory. *Journal of Pragmatics*, 40: 1823-1864.

Thagard, P., 2005. *Mind: Introduction to Cognitive Science*. Second Edition. MA: MIT Press.

Thelen, E., and L. Smith. 1994. *A Dynamic Systems Approach to the Development of Cognition and Action*. Cambridge: MIT Press.

Thompson, E. & Stapleton, M. 2008. Making Sense of Sense-Making: Reflections on Enactive and Extended Mind Theories. *Topoi*, 28(1): 23-30.

Thompson, E. & Varela, F. J. 2001. Radical Embodiment: Neural Dynamics and Consciousness. *Trends in Cognitive Sciences*, 5, 418-425.

Thompson, E. 2004. Life And Mind: From Autopoiesis to Neurophenomenology. A Tribute to Francisco Varela. *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, 3: 381-398.

Thompson, E. 2007. *Mind in Life: Biology, Phenomenology and the Sciences of Mind*. Harvard University Press.

Thompson, E., Lutz A. & Cosmelli D. 2005. Neurophenomenology: An Introduction for Neurophilosophers. In: Andy Brook and Kathleen Akins (eds.), *Cognition and the Brain: The Philosophy and Neuroscience Movement*. New York and Cambridge: Cambridge University Press.

Thoverton: Imprint Academic.

Van Gelder, T. 1998. The Dynamical Hypothesis in Cognitive Science. *Behavioral and Brain Sciences*,21:615-665.

Vanderstraeten, R. 2000. Autopoiesis and Socialization: On Luhmann's Reconceptualization of Communication and Socialization. *British Journal of Sociology*, 51 (3): 581-598.

Varela, F. & Shear J. (ed.) 1999. *The View from Within: First-person Approaches to the Study of Consciousness*; A special Issue of *the Journal of Consciousness Studies*, Exeter: Imprint Academic.

Varela, F. 1979. *Principles of Biological Autonomy*. New York: North Holland/Elsevier.

Varela, F. and Shear, J. (Eds.) 1999. *The View from Within*. Imprint Academic, London.

Varela, F. 1979. *Principles of Biological Autonomy*. New York: Elsevier North Holland.

Varela, F. 1991. Organism: A Meshwork of Selfless Selves. In: A. Tauber (ed.), *Organism and the Origin of Self*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 79-107.

Varela, F. 1995. The Emergent Self. In: Brockman J., *The Third Culture*. New York: Simon & Schuster.

Varela, F. 1996. Neurophenomenology: A Methodological Remedy for the Hard Problem. *Journal of Consciousness Studies*, 3, 330-350.

Varela, F. 1997, Patterns of Life: Intertwining Identity and Cognition, *Brain and Cognition*, 34:72-87.

Varela, F. Maturana., H. R., and Uribe, R. 1974. Autopoiesis: The Organization of Living Systems, Its Characterization and a Model. *Biosystems*, 5: 187-196.

Varela, F., Thompson E. & Rosch E. 1991. *The Embodied Mind: Cognitive Science and Human Experience*. Cambridge, Mass.: MIT Press.

Velmans, M. & Schneider, S. 2007. *The Blackwell Companion to Consciousness*. Blackwell Publishing.

Velmans, M. 1999. Intersubjective Science. *Journal of Consciousness Studies*, 6 (2-3): 299-306.

Velmans, M. 2009. *Understanding Consciousness*. 2nd Edition. New York: Routledge.

Weber, A. 2001. The "Surplus" of Meaning. Biosemiotics Aspects in Francisco J. Varela Philosophy of Cognition. *Cybernet. Hum. Knowing*, 9: 11-29.

Weber, A. and Varela, F. J. 2002. Life after Kant: Natural purposes and the autopoietic foundations of individuality. *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, 2, 97-125.

Weber, A. 2002. Feeling the Signs: The Origins of Meaning in the Biological Philosophy of Susanne K. Langer and Hans Jonas. *Sign Systems Studies*, 30(1): 183-199.

Wegner, D. 2002. *The Illusion of Conscious Will*. Cambridge: MIT Press.

Weiskrantz, L. 1986. *Blindsight: A Case Study and Implications*. Oxford: Oxford University Press.

Weiskrantz, L. 1997. *Consciousness Lost and Found: A Neuropsychological Exploration*. Oxford: Oxford University Press.

Whitehead, A. N. 1978. *Process and Reality*. edited by D. R. Griffin and D. W. Sherburne, corrected edition. New York: The Free Press.

Whitehead, A. N., 1968. *Modes of Thought*. Free Press.

Wilber, K. 2000. *A Theory of Everything: An Integral Vision for Business, Politics, Science, and Spirituality*. Shambhala.

Wilber, K. 1981. *No Boundary: Eastern and Western Approaches to Personal Growth*. Los Angeles: Center Press.

Wilber, K. 1995. *Sex, Ecology, Spirituality : The Spirit of Evolution*. Shambhala.

Wilber, K. 1999. *One Taste : Daily Reflections on Integral Spirituality*. Shambhala.

Wilber, K., 1996. *A Brief History of Everything*. Boston: Shambhala.

Wilson, R. A. and Keil, F. C. (eds.) 1999. *The MIT Encyclopedia of the Cognitive Sciences*. Cambridge, Mass: MIT Press.

Zahavi, Dan. 1999. *Self-Awareness and Alterity: A Phenomenological Investigation*. Evanston: Northwestern University Press.

Zahavi, Dan. 2005. *Subjectivity and Selfhood: Investigating the First-Person Perspective*. Cambridge, MA: The MIT Press.

Zaretzky, A. N., & Letelier, J. C. 2002. Metabolic Networks From (M,R) Systems and Autopoiesis Perspective. *Journal of Biological Systems*, 10: 265-284.

Zeleny, M. 1981. What is Autopoiesis? In M. Zeleny (ed.) *Autopoiesis: A Theory of Living Organization*. New York: North Holland.

Zeleny, M. and Hufford, K. D. 1992. The Application of Autopoiesis in Systems Analysis: Are Autopoietic Systems also Social Systems? *International Journal of General Systems*, 21(4): 145-159.

阿尔茨特,比尔梅林.动物有意识吗?马怀琪、陈琦译.北京:北京理工大学出版社,2004.

埃德尔曼,托诺尼.意识的宇宙:物质如何转变为精神.顾凡及译.上海:上海科学技术出版社,2003.

埃克尔斯.脑的进化——自我意识的创生.潘泓译.上海:上海科技教育出版社,2005.

奥修.天下大道.谦达那译. 西安:陕西师范大学出版社,2007.

巴尔斯.在意识的剧院中——心灵的工作空间.陈玉翠译.北京:高等教育出版社,2003.

波普尔.开放的宇宙.李本正译.杭州:中国美术学院出版社,1999.

布莱克摩.人的意识.耿海燕、李奇等译校.北京:中国轻工业出版社,2007.

德日进.人的现象.李弘琪译.北京:新星出版社,2006.

冯友兰.中国哲学简史.天津:天津社科院出版社,2008.

戈尔茨坦.机体论.包蕾萍译.杭州:浙江教育出版社,2001.

格林菲尔德.大脑的故事——打开我们情感、记忆、观念和欲望的内在世界.黄瑛译.上海:上海科学普及出版社,2004.

海德格尔.形而上学导论.熊伟、王庆杰译.北京:商务印书馆,1996.

胡塞尔.欧洲科学的危机和超越论现象学.王炳文译.北京:商务印书馆,2006.

胡塞尔.生活世界现象学.克劳斯·黑尔德编,倪梁康译.上海:上海译文出版社,2005.

怀特海.过程与实在.杨福斌译.北京:城市出版社,2003.

怀特海.科学与近代世界.何钦译.北京:商务印书馆,1959.

怀特海.自然的概念.张桂权译.北京:中国城市出版社,2002.

霍涌泉.意识心理学.上海:上海教育出版社,2006.

卡巴金.正念——身心安顿的禅修之道.雷叔云译.海口:海南出版社,2009.

苛勒.人猿的智慧.陈汝懋译,周令本校.杭州:浙江教育出版社,2003.

克里克.惊人的假说——灵魂的科学探索.汪云九等译.长沙:湖南科学技术出版社,2001.
老子.道德经.北京:高等教育出版社,2003.
李恒威,黄华新."第二代认知科学"的认知观.哲学研究,2006(6).
李恒威.意向性的起源:同一性,自创生和意义.哲学研究,2007(10).
李恒熙,李恒威.二阶意欲与欲望的冲突.哲学分析,2010(3).
梅洛-庞蒂.知觉现象学.姜志辉译.北京:商务印书馆,2001.
倪梁康.自识与反思——近现代西方哲学的基本问题.北京:商务印书馆,2002.
皮亚杰、英海尔德.儿童心理学.吴福元译.北京:商务印书馆,1981年.
皮亚杰.儿童的语言与思维.傅统先译.北京:文化教育出版社,1980.
皮亚杰.发生认识论原理.王宪钿等译.北京:商务印书馆,1985.
皮亚杰.结构主义.倪连生、王琳译.北京:商务印书馆,1984.
皮亚杰.生物学与认识.尚新建等译.上海:上海三联书店,1989.
平克.语言本能——探索人类语言进化的奥秘.洪兰译.汕头:汕头大学出版社,2004.
荣格.荣格文集.冯川编,冯川、苏克译.北京:改革出版社,1997.
时代图书荷兰责任有限公司.大脑与心智.符晓明、张丽译.北京:中国青年出版社,2002.
斯珀伯,威尔逊.关联:交际与认知.蒋严译.北京:中国社会科学出版社,2008.
索罗斯.金融炼金术.孙忠、侯纯译.海口:海南出版社,1999.
瓦雷拉等.具身心智:认知科学和人类体验.李恒威、李恒熙等译.杭州:浙江大学出版社,2010.
威尔伯.性、生态、灵性.李明等译.北京:人民大学出版社,2009.
维果茨基.思维与语言.李维译.杭州:浙江教育出版社,1997.
维特根斯坦.论确实性. M·安斯康、冯·赖特合编.桂林:广西师范大学出版社,2002.
维特根斯坦.逻辑哲学论.北京:商务印书馆,1992.
温伯格.仰望苍穹:科学反击文化敌手.上海:上海科技教育出版社,2004.
沃尔.疼痛.周晓林译.北京:生活·读书·新知三联书店,2004.
熊十力.十力语要.上海:上海书店出版社,2007.
熊十力.十力语要初续.上海:上海书店出版社,2007.
熊十力.新唯识论.上海:上海书店出版社,2008.
詹姆士.心理学原理.田平译.北京:中国城市出版社,2003.
周贵华.唯识通论——瑜伽行学义诠.北京:中国社会科学出版社,2009.

# 后　记

我们必须成为有意识的，才能认识我们体验过的世间万象，我们才能认识意识本身——对于意识，这是一个基本的且有点怪异的现实——这既是一个认识论循环，也是人的存在论循环。这个循环既“固执”、“坚硬”又无法回避，我们无处申诉这个状况，因为，无论如何，受理这类申诉的“法官”自己也必须是有意识的——他就在这个循环中。当然，我之所以想象不出一个既无需意识又能受理这个针对意识的申诉的“法官”，是因为我就是一个有意识的存在，我也在这个循环中。此刻，我无法脱离意识，也无法怀疑它，我接受它，它是我世界的起点，我的内在之光，其余的一切皆因它而处于光明中。关于这一点，马图拉纳在《观察的存在论：自我意识和存在的物理领域的生物基础》(*Ontology of Observing: The Biological Foundations of Self-Consciousness and the Physical Domain of Existence*)一文的开篇讲得更清楚也很精彩：

> 本文旨在解释作为生物现象的认知，并在这个过程中表明，语言是如何出现的，以及它是如何引起自我意识的，同时本文将揭示作为有限认知领域的存在的物理领域的存在论基础。为此，我从两个不可避免的体验状况(experiential condition)开始，而它们同时也是我的问题和我的解释工具，即：a)正如我们神经系统的任何生物改变都会改变我们的认知能力这一显而易见的事实一样，认知是一个必须这样来解释的生物现象；和b)同样显而易见的是，作为人类的我们是语言的存在者，我们用语言来进行解释。这两个体验条件是我们的起点，因为在任何解释的努力中，我们必须处于它们之中；它们是我的问题，因为我决定解释它们；而它们是我的不可避免的工具，因为我必须使用认知和语言来解释认知和语言。
>
> 换言之，我的目的不是把语言和认知当做给定的不可解释的属性，而是把它们当做我们人类的体验领域的现象，它出现在我们生存的实践中，它们本身作为生物现象就值得解释。同时，我的目的是用我们存在于语言中的状况表明：存在的物理领域如何作为认知领域出现在语言中。也就是

说，我意图表明：相对于客体和存在的物理领域，作为生物现象的观察者和观察在存在论上是首要的。

有时我想，在这个意义上，意识并不是一个问题，也不是一个难题，而是一个人我必须接受的法尔如是的奥秘，因为它是**存在论的**。只要我在，这个奥秘就在。如果它带来理智的困扰，那么或许这个困扰就是奥秘的一部分。如果我理解正确的话，沉思传统（contemplative tradition）让人们体认的就是这个奥秘——即意识的纯粹觉知（pure awareness）或纯粹关照（pure witness）的本性，这个独立于每个人的人格、习性、他的整个体验世界的内容，却又使它们显现出来的显现。

除此之外，意识确实是一个问题，而且是一个“难问题”，它足以让科学抓狂，只要你在科学物质论的“紫禁城”里游荡，那么你会经常听到有人问这样的问题：“数以亿计的小小的脑神经元之间的电化学活动究竟是如何引起我们私人的、主观的体验?”或者“客观的、广延的物质（那花椰菜般的脑）丹炉究竟如何炼出这个主观的、思维的体验之丹的?”或者“从一个决定论的宇宙中如何跑出了自由意志?”“难问题”是心－身问题的当代化身。对这个问题，我在第 5 章提出了我的看法，尽管论证并不细致。我认为这个问题（目前还）不是科学问题，而是形而上学问题。解决它的方案就是修改作为近代科学世界观基础的科学物质论的形而上学体系。系统地对科学物质论进行“大修”并为一个新的形而上学体系进行奠基的一个最重要的形而上学家是怀特海。我尤其钟爱他提出的“摄受”（prehension）观念，既深刻又简洁。我有过一个与之相似的构想，我提出每个事物都有独属于它的第一人称的经历。在两面一元论的自然观中，不存客观引起（give rise to）主观，也不存在脑引起体验的问题，这两个面向不存在引起和被引起的关系，因此也不存在因果作用。确切点说，它们之间是一种相应的（corresponding）关系或相关的关系（correlation），因为在存在论上，它们不过是一体的两个面向，一体的两个视角——当你处在第三人称的观察视角时，你看到的是脑，而当你处在第一人称的体验时，你就是意识。我觉得这个形而上学构想是合理的。但我并不认为它真就解决了意识整个领域中的问题，因为寻找这两个面向之间的相应成分，或寻找意识的神经相关物（NCC）仍然是科学不尽的任务。

2003 年冬天，我参加了唐孝威院士主持的意识讨论组的定期活动。我明白自己真正的智力热情是对意识的兴趣。我感激唐孝威院士引领我走上这条让我兴趣深化的道路。唐孝威院士对新知和新领域永不懈怠的求索精神也深深地鞭策着我。

自博士后开始，我的学术生活主要是在浙江大学语言与认知研究中心

(CSLC)度过的。在此,我由衷和诚挚地感谢黄华新教授和盛晓明教授,他们的人格、学养、谦和和包容为团队营建了一个和谐、自由的学术氛围。

我记得熊十力先生说过:"知识之败,慕虚名而不务潜修;品节之败,慕虚荣而不甘枯淡。"我砥砺自己做到,结果却是一再蹉跎。只好写在这里,再次提醒自己。

李恒威

2011年5月